ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

VIERZEHNTER BAND

MIT 2 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1911


BIBLIOTEKA ELBLĄSKA
4/148



Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh. 1

La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité par Paul Perdrizet, Nancy. Avec une planche 54

Das Alter des israelitischen Versöhnungstages von Hubert Grimme in Münster i. W. Mit einer Abbildung im Text 130

Bleitafeln aus Münchner Sammlungen von A. Abt in Offenbach a. M. Mit einer Abbildung im Text 143

Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Originalaufzeichnungen von Eingeborenen von J. Raum, Missionar in Moschi 159

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh. Schluß 321

Das Proömium der Werke und Tage Hesiods von Konrat Ziegler in Breslau 393

Religio und Superstitio von W. F. Otto in München 406

Die älteste griechische Zeitrechnung. Apollo und der Orient von Martin P. Nilsson in Lund 423

Αλιβαντες von O. Immisch in Gießen . . 449

II Berichte

1 Religionen der Naturvölker Amerikas 1906—1909 von K. Th. Preuss in Berlin 212

2 Die afrikanischen Religionen 1907—1910 von Carl Meinhof in Hamburg 465

3 Vedische Religion 1907—1910 von W. Caland in Utrecht . . 497

4 Griechische und römische Religion 1906—1910 von Richard Wünsch in Königsberg Pr. 517

5 Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit von Albert Werminghoff in Königsberg Pr. 603

III Mitteilungen und Hinweise

Von L. Deubner (Moderner Totenkult) 302, (Volkskundliches) 304, (Berichtigung) 305, (Zum Argeeropfer) 305; A. Hellwig (Anthropophyteia) 306; L. Curtius (Christi Himmelfahrt) 307; J. Goldziher (Magische Steine) 308, (Zu Archiv XIII 153) 309; B. Kahle † (Schwimmendes Kruzifix) 309, (Zum Nerthuskult) 310; A. v. Domaszewski (Exsuperatorius) 313; M. Lidzbarski (Zur Chadirlegende) 313; L. Radermacher (Berührungszauber) 314; O. Janiewitsch (Volkskundliches aus Rußland) 315, (Volkskundliches aus der Ukraine) 315; H. Usener † (Zu den Mysterienbräuchen) 317; R. Wünsch (Krähen als Dämonen bei den Römern) 318, (Moderner Fluchzauber) 318, (Der Zauberer Dardanus) 319, (Zu Useners Weihnachtsfest) 320.

Von A. Wiedemann (Regenzauber) 640, (Zum ägyptischen Tierkult) 640, A. von Löwis of Menar (Zu den Nordkaukasischen Steingeburtsagen) 641; E. Pfuhl (Zur Geißelung der spartanischen Epheben) 643; A. Wilhelm (*Θεῖον ϑέσπισμα*) 646; S. Sudhaus (Epikur als Beichtvater) 647; F. Hempler (Zu Archiv XIII 339) 648.

Register Von Willy Link 649.

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

VIERZEHNTER BAND
ERSTES UND ZWEITES HEFT
MIT 2 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL

AUSGEGEBEN AM 25. APRIL 1911



1911
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

Diesem Heft liegt Bandtitel und Inhalt des XIII. Bandes bei.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 18 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Der Umfang des Archivs soll auch in diesem Jahr versuchsweise verstärkt bleiben, da mit dem Anwachsen der religionsgeschichtlichen Literatur auch die Berichte an Umfang zunehmen und vorausgesehen werden kann, daß mit den 9 Bogen für das Heft nicht mehr auszukommen ist, die der Verlag statt der angekündigten 7 Bogen in den letzten Jahren geliefert hat. Die Erhöhung des Preises von 16 auf 18 M. wird man nicht unbillig finden, da jener Preis für 28 Bogen berechnet war, jetzt aber 40 Bogen geliefert werden sollen.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa vier Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg, W. Caland, H. Jacobi), iranische (Edv. Lehmann), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), christliche (Joh. Weiss, H. Lietzmann); germanische (F. Kauffmann), ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, Indonesien H. H. Juynboll, Sibirien L. Sternberg). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Jurisprudenz (A. Hellwig). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

I Abhandlungen

Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum

von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh.

Inhalt

1. Im Judentum ist der Fisch im Wasser das Sinnbild eines gläubigen Israeliten. Die ältesten Kirchenväter übertrugen dieses aus dem Judentum übernommene Bild auf den Christen.
2. Der jüdisch-messianische Fisch Leviatan war auch dem Urchristentum bekannt.
3. Messias in Verbindung mit dem messianischen Fisch.
4. Die Verschmelzung des Messias und des messianischen Fisches im Christentum.
5. Bisherige Erklärungen über das christliche Ichthys-Symbol.
6. Der Fisch ist bei den jüdischen Festmahlzeiten und in den Malereien der Katakomben ein Symbol der Seligenspeise.
7. Ursprung der engen Verbindung des Fisches mit dem Auftreten des Messias im Judentum. Astrologische Einflüsse.
8. Ursprung der jüdischen Vorstellung, daß die Seligen in dem messianischen Reiche Fische genießen. Der Fisch als Verkörperung göttlicher Kräfte bei den verschiedensten Naturvölkern.
9. Der Fisch als Symbol des Schutzes gegen Dämonen und als glückbringendes Zeichen.
10. Die Fische als Darstellungen von Ahnengeistern. Fischfiguren in Gräbern der vorchristlichen Zeit. Bedeutung der in jüdischen und altchristlichen Gräbern gefundenen Becher, die mit Fischbildern verziert sind.
11. Der Fisch als Symbol der Fruchtbarkeit.
12. Jüngere Vergleiche mit Fischen im Judentum.

Das Christentum hat nicht nur die Septuaginta und eine reiche jüdisch-religiöse Literatur mitübernommen, sondern „der Gebrauch von Gebeten, liturgischen Formen, Katechismen jüdischen Ursprungs, der Anschluß der christlichen Apologetik an die jüdische beweist, wie viele seiner wirksamsten Mittel

und Kräfte der Propaganda es dem Judentum verdankt".[1] Der Gebrauch des Alten Testaments beim Gottesdienst, die Gewöhnung an eine Menge alttestamentlicher Gedanken und Anschauungen und das Suchen nach Weissagung und Erfüllung brachte das Christentum immer wieder mit jüdischen Ideen in Beziehung. Der christliche Gottesdienst zeigte ursprünglich die größte Verwandtschaft mit dem Synagogengottesdienst. Die Einrichtung der Festzeiten und Fasttage, die heiligen Handlungen, die Kirchenämter, der religiös-sittliche Vorstellungskreis, soweit wir ihn aus den Schriften der Apostolischen Väter erkennen, — alles dieses geht auf das Judentum zurück.[2] Viele christliche Sinnbilder haben ihren Ursprung im Judentum, wie die Taufe, das Abendmahl. Auch das christliche Fischsymbol läßt sich auf das Judentum zurückführen. Es ist aus urjüdischem volkstümlichen Vorstellungskreise erwachsen. Da auf das Fischsymbol im Judentum bisher nie hingewiesen worden ist, und selbst das vor kurzem erschienene Sammelwerk der Jewish Encyclopaedia nichts darüber enthält, so will ich hier das Material zusammenstellen.

1 Der Fisch im Wasser als Sinnbild eines gläubigen Israeliten

Rabbi Šemūēl, der im Anfang des 3. Jahrhunderts lebte, erklärt den Vergleich Habakuk 1, 14: „Und du machst den Menschen gleich den Fischen des Meeres" folgendermaßen: Deshalb werden hier die Menschenkinder mit den Fischen verglichen, um anzudeuten: Wie die Fische im Meere, sobald sie aufs Trockene heraufkommen, sogleich sterben, so sterben auch die Menschen, sobald sie sich von der heiligen Lehre und den heiligen Vorschriften trennen.[3] Midraš Rabbā sucht ausführlich zu begründen,

---

[1] Wendland, Paul *D. hellen.-römische Kultur,* Tübingen 1907, p. 119.

[2] Vgl. Hoennicke, G. *D. Judenchristentum im 1. u. 2. Jhdt.,* Berlin 1908; Graetz *Gesch. d. Juden*[3], Leipzig 1893, Bd. 4 p. 80.

[3] Talmud *'Abōdā zārā* 3b, *Midraš Jalqūṭ* zu *Hab.* 1, 14.

warum die Israeliten den Fischen gleichen: Der Segensspruch, den Jakob seinen beiden Enkeln erteilt hatte, lautet: „Sie mögen wie die Fische zahlreich werden inmitten des Landes“.[1] „Die Fische wachsen im Wasser auf, und trotzdem schnappen sie, sobald ein Wassertropfen von der Höhe herabfällt, lechzend danach, gleichsam als ob sie nicht genügend Wasser aus ihrem Wasser schmecken könnten. Ebenso wächst auch Israel in dem Wasser der heiligen Lehre auf, und sobald sie eine neue Auslegung aus der heiligen Schrift hören, nehmen sie diese begierig auf, als ob sie bisher keine Worte der heiligen Lehre aus ihrem Wasserquell vernommen hätten.“[2] Die heilige Lehre wird im Judentum gewöhnlich mit Wasser verglichen.[3] „Ebenso wie jeder, der im Wasser nicht schwimmen kann, untergeht, so geht derjenige zu Grunde, welcher sich nicht in der heiligen Lehre zurechtzufinden weiß.“[4] Daher liegt es nahe, die Israeliten, die in dem Wasser der heiligen Lehre aufwachsen, den Fischen gleichzusetzen. Diese Vergleichung war um 100 n. Chr. ganz selbstverständlich, denn Rabbi ʿAqibā wendet sie ohne weiteres an. Als damals die römische Gewalt den Juden die Ausübung ihrer Religion bei Todesstrafe verboten hatte, und Pappos, ein damaliger Führer der jüdischen Freiheitsbewegung, den Rabbi ʿAqiba gerade traf, wie er die israelitischen Gemeinden in den heiligen Gesetzen unterwies, fragte er den Rabbi ʿAqiba ganz erstaunt: „Fürchtest du dich nicht vor der römischen Gewalt?“ Doch ʿAqibā er-

---

[1] Die alte aram. Übers. Targum Onkelos hat 1. M. 48, 16: וכנוני ימא יסגן „Und wie die Seefische mögen sie zahlreich werden.“ Die LXX übersetzt diese Phrase nur dem Sinne gemäß: *πληθυνθείησαν εἰς πλῆθος πολὺ ἐπὶ τῆς γῆς.*

[2] *Berēsit Rabba* cap. 97; *Pesiqta zutartā* 5 M. 32, 2.

[3] Vgl. Talm. *Berākōt* 56b, *Ta'anit* 7a; Ps. 36, 9—10, Jes. 55, 1, Jerem. 17, 13, *Mekiltā* (ed. Weiß) Wien 1865, p. 53; *Tanḫūmā* zu 2. M. 15, 22; *Sifrē*, Abschn. 48; *Jalqūṭ* zu Jes. 51; *Jalqūṭ* zu *Šir haššir* 5; *Sirach* 15, 3.

[4] *Midraš Tanhūmā*, Parešā *Ki Tābō* (zu 5. M. 26, 16).

widerte: „Ich will dir ein Gleichnis erzählen: Einst ging ein Fuchs an dem Ufer eines Flusses und bemerkte, wie die Fische darin ängstlich sich bald an diesem Ort, bald an jenem ansammelten; da sprach er zu ihnen: „Warum flieht ihr denn bald hierhin, bald dorthin?“ Sie antworteten ihm: „Wir fürchten uns vor den Netzen, die uns die bösen Menschen stellen.“ ‚Kommet doch“ — entgegnete der Fuchs — „alle aufs Festland, dann wollen wir wieder friedlich nebeneinander leben, wie es früher bei unsern Urahnen der Fall war.“ Doch die Fische erwiderten: „Bist du wirklich das klügste von allen Tieren? Dieser Ratschlag zeugt von Torheit, denn wenn wir uns schon in unserem eigenen Lebenselement nicht sicher fühlen, um wie viel mehr müssen wir uns dann vor dem Trockenen fürchten, das uns den sichern Tod bringt?“ „So wird es auch uns Israeliten ergehen, wenn wir unser Lebenselement, die heilige Lehre verlassen“ fügte ʿAqibā hinzu.[1] „Wie die Israeliten zahlreich sind, so sind auch die Fische zahlreich, wie die Israeliten auf der Erde nicht aussterben, so sterben auch die Fische in ihrem Lebenselement nicht aus. Nur der Sohn eines Mannes Namens „Fisch“ hat Israel ins gelobte Land geführt, nämlich Josua, der Sohn des Fisches[2], ein Nachkomme Josefs (vgl. 1. Chr. 7, 20—27).“[3] Rabbi Aši, der im 4. Jahrhundert n. Chr. lebte, stellt sogar die Menschen als schwächliche Fische dem gewaltigen messianischen Fisch gegenüber; „Wenn selbst der gewaltige Fisch, der Leviatan, schließlich mit der Angel gefangen wird, was können dann die schwachen Fische, nämlich die Menschen, tun?“[4]

Besonders werden die frommen Talmudjünger mit Fischen verglichen. „Ebenso wie der Fisch vom Wasser einen Genuß hat, so taucht ein hervorragender Gesetzeskundiger in jeder Stunde in den Strömen des Balsams unter“ (Midr. Tanhumā

---

[1] Talm. *Berākōt* 61 b; *Midraš Tanḫ̆ūmā* zu 5. M. 26, 17.
[2] hebr. nūn = „Fisch“. [3] Berēšit Rabbā cap. 97.
[4] Mōʿēd qāṭān 25 b.

5. M. cap. 32 Einleit.). „Die Schüler des Rabbi Gamaliel des Älteren (um 40 n. Chr.) zerfielen in vier Arten von Fischen, in unreine Fische, in reine Fische, in Fische vom Jordan und in Fische vom Ozean. Ein unreiner Fisch ist derjenige, welcher von Niedrigen abstammt und obgleich er viel Bibel, Mišna und Agada gelernt hat, dennoch seinen Verstand nicht geschärft hat. Ein reiner Fisch ist derjenige, welcher von Reichen abstammt, viel Bibel, Mišna und Agada gelernt hat und Scharfsinn besitzt. Ein Fisch vom Jordan ist ein Talmudgelehrter von großem Wissen, der aber auf Fragen nicht schlagfertig zu antworten versteht. Ein Fisch vom Ozean ist ein Talmudgelehrter von großem Wissen, der die Fragen schlagfertig zu beantworten versteht" (Ābōt de-Rabbi Nātān c. 40).

Der Fisch im Wasser ist also ursprünglich das Sinnbild eines Israeliten. Die ältesten Kirchenväter, die dieses urjüdische Bild kannten, übertrugen es auf den Christen. Erschien ihnen doch Jesus selbst als der gewaltige messianische Fisch. Tertullian erklärt die Fische 1. Kor. 15, 39 für die Christen, quibus aqua baptismatis sufficit.[1] An einer andern Stelle sagt Tertullian: „Nos pisciculi secundum *IXΘYN* nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus."[2] Über den frommen Eremiten Bonosus äußert sich Hieronymus: „Bonosus, quasi filius *ἰχθύος*, id est piscis, aquosa petit."[3] Auf der Grabschrift des Pektorios von Autun, die etwa um 300 n. Chr. verfaßt ist, heißen die Christen *Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος*.[4] In Alexandrien hat man den Fisch als Sinnbild der Christen aufgefaßt.[5] L. v. Sybel (Christl. Antike II, 45) will den Fisch als selbständiges christliches Symbol aus dem messianischen Mahle ableiten, da er einerseits „im Seligengelag, anderseits in der Speisensegnung der

---

[1] De resurr. 52. [2] De baptismo c. 1.
[3] Epist. 7.
[4] Vgl. O. Pohl *D. Ichthys-Monument v. Autun*, Berlin 1880.
[5] Vgl. Dölger *Röm. Quartalschr. f. christl. Arch.* 23, 16.

Malereien und Sarkophagreliefs typisch“ wäre. Allein die Fische im Seligenmahl haben eine ganz andere Bedeutung (s. unten Abschnitt 6). Das Judentum bietet also die einfachste Erklärung für dieses Symbol eines Christen. Davon zu trennen ist *'Ιχθύς*, das Sinnbild des Heilands.

2 Der messianische Fisch

Aber auch der *'Ιχθύς*, der aquae vivae piscis[1] als Bezeichnung für Christus ist vom Judentum abzuleiten, was wir im folgenden klarzulegen suchen.

Nach dem altjüdischen Volksglauben wird am Ende der Zeiten, wenn der Messias sich offenbart, auch der Leviatan aus dem Meere steigen.[2] Dieser ist der gewaltigste aller Seefische[3], er haust im Weltenmeere[4], und infolge seiner unermeßlichen Größe nimmt er den siebenten Teil des Meeres ein.[5] In der Tiefe des Meeres über den Quellen der Wasser hält er sich auf.[6] Sein Körper ist mit Schuppen bedeckt, er ist ein reiner Fisch.[7] Ihn vermag kein Sterblicher mit der Angel zu fangen[8], kein Mensch kann mit ihm spielen und ihn seinen Jungfrauen zur Kurzweil anbinden.[9] Dieser sehr große und reine Fisch wird in der messianischen Zeit vom Engel Gabriel gefangen, „doch wenn ihm hierbei Gott nicht helfen wird, wird er es nicht können“ (Talm. Bābā Batrā 75a). Dann wird dieser ungeheure Fisch zerstückelt und den Frommen zur Speise vorgesetzt werden.[10] „Gott wird in der messianischen

---

[1] Paulinus v. Nola, Epist. 13, 11.

[2] Syr. Baruchapokal. 29, 3—4.

[3] Talm. Bābā Batrā 74b, Jalqūṭ zu Jōnā 1: דגה לויתן מלך על כל דגי הים

[4] Ps. 104, 27.

[5] 4. Esr. 6, 52.

[6] Henoch 60, 6; vgl. auch *Midraš Tanḥūmā* 5. M. 29, 9: „Der Leviatan lagert über dem Tehōm (= Meeresschlund)“.

[7] Talm. Ḥullin 67b, Toseftā Ḥullin 3, 27, Sifrā zu 3 M. 11, 10 (Abschn. 78); Midr. Rabbā zu 3. M. 11, 10; Jalqūṭ zu 3. M. 11, 10.

[8] Hiob 40, 25.

[9] Hiob 40, 29.

[10] Vgl. Henoch 60, 24; 4. Esr. 6, 52; Syr. Baruchapokal. 29, 4; vgl. auch Jes. 27, 1.

Zeit den Frommen ein Mahl herrichten, welches aus dem Fleisch des Leviatan bestehen wird, denn es heißt Hiob 40, 30: ʿEr setzt ihn seinen Genossen vor'. Das Verb כרה bedeutet nun an dieser Stelle dasselbe wie in 2. Kön. 6, 23: vorsetzen, ein Mahl herrichten; und unter dem Ausdruck „Genossen" sind die Gerechten zu verstehen."[1] „Der Kopf des Leviatan, den nur diejenigen kosten werden, welche die heiligen Vorschriften erfüllt haben, schmeckt wie ein Meerfisch oder wie ein Fisch vom Tiberiassee."[2] Als Jona sich im Bauche des Fisches befand, bat er — so erzählt ein Midraš — diesen, daß er nun schnell zu dem Leviatan hinschwimme, da er die Absicht habe, denselben mit einer Schlinge zu fangen, um später nach seiner Rettung eine Mahlzeit für die Frommen aus dem Fleische des Leviatan zu bereiten, was ihm aber nicht gelang.[3]

Dieser jüdische Volksglaube ist auch ursprünglich von dem Christentum übernommen und dann christlich gefärbt worden.

In der etwa um das Jahr 200 n. Chr. verfaßten Grabschrift des Abercius von Hieropolis heißt es: „Paulus als Führer erkor ich; der Glaube gab stets das Geleite, setzte mir überall vor als Speise den Fisch (ἰχθύν) von der Quelle (ἀπὸ πηγῆς), den ganz großen und reinen (παμμεγέθη, καθαρόν), den gefangen die heilige Jungfrau, ihn nur reichte sie dar den Genossen zum ständigen Mahle."[4] Hier ist der Fisch mit den Beiwörtern „der sehr große und reine," von dem sich nur die

[1] Talm. Bābā Batrā 75a, Jalqūṭ zu Hiob 40; *Tanḥūmā* zu 5. M. 29, 9. Vgl. auch das aus dem Mittelalter stammende Werk *Sēfer Meʿūlefet Sappirim* Abschn. 24, 11.

[2] Jalqūṭ zu Hiob 40.

[3] Jalqūṭ zu Jōnā 1. Der Leviatan ist demnach nicht, wie Hrozný, Mittheil. d. vorderasiat. Gesellsch. 1903, 264ff. annimmt, ein Drachenungeheuer.

[4] Vgl. Ficker *D. heidnische Charakter d. Abercius-Inschr.*, in Sitz Preuß. Ak. Wiss. 1894 p. 87 ff.; H. Achelis *D. Symbol d. Fisches,* Marburg 1889, p. 16 f.

gläubigen Genossen ernähren, kein anderer als der Leviatan. Bis jetzt hatte man diese Worte nicht genügend erklären können. „Bisher ist — so äußert sich Harnack — in allen Nachweisungen über heilige Fische in der Antike niemals 'der Fisch', am wenigsten als heilige Speise nachgewiesen worden, während „der eine reine Fisch", und zwar als Nahrung aus Dutzenden von christlichen Zeugnissen zu belegen ist. Möglich ist es immerhin, daß dieser Fisch noch einmal im Heidentum entdeckt wird, aber zurzeit dürfen wir nicht anders urteilen, als daß in dem *Ἰχθύς* wahrscheinlich das Christusmysterium verborgen liegt."[1] „Der christliche Charakter der Abercius-Inschrift läßt sich nicht bestreiten, aber das Christentum der Großkirche ist es nicht."[2] Auch in dem apokryphen Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden, das etwa aus dem 5. Jahrhundert stammt, ist von dem Wasserquell die Rede, der den einen Fisch besitzt, der mit der Angel der Gottheit erfaßt wird und die ganze Menschheit mit seinem Fleische ernährt; *πηγὴ γὰρ ὕδατος . . . ἕνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιλαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσσῃ διαγινόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα.*[3] Somit ist Dölgers Vermutung, daß wohl unter *πηγή* die Taufe zu verstehen sei[4], hinfällig.

3 Messias in Verbindung mit dem messianischen Fisch

Dieser messianische Fisch des Judentums steht nun in engster Beziehung zum Messias. Die von Sünden beladene Menschheit wird gleichsam als krank gedacht, die der Heilung, d. h. der Vergebung der Sünden, bedarf.[5] Diese Heilung findet

[1] Harnack *Zur Abercius-Inschr.*, Leipzig 1895 p. 27.

[2] P. Wendland *D. hellen.-römische Kultur* p. 163.

[3] A. Wirth *Aus orientalischen Chroniken,* Frankfurt 1894, p. 161, 16; *Ἐξήγησις τῶν ἐν περσίδι πραχθέντων*, ed. Bratke in Theol. Unt. (Harnack) XIX, 2 p. 12. Nicht mir einleuchtend ist die von Rob. Eisler Philologus 68, 199 Anm. vorgetragene Hypothese über *πηγή*.

[4] Röm. Quartalschr. 23, 92 f.

[5] Vgl. Jes. 6, 10; 53, 5; Hos 14, 6.

in der messianischen Zeit statt: „Und dann wird Gott seine Knechte heilen“.[1] „Unsere Religion hat für die Seele zwei Zeiten zur Erlangung der Vollkommenheit bestimmt, die eine Zeit ist die der sittlichen Vollendung in ihrem Leben mit dem Körper; ist jedoch die Seele in den Zustand der Krankheit geraten, so erlangt sie erst zur Zeit der Auferstehung wieder ihre Gesundheit“.[2] Der Heiland der sittlich-kranken Menschheit ist nun der Messias: „Nur unsere Leiden trug er und unsere Schmerzen lud er sich auf . . . Strafe traf ihn zu unserem Heile, und durch seine Wunden sind wir genesen“.[3] Auch gemäß der altpersischen Religion ist Zarathuštra „der Heiler des Lebens“, der dazu berufen ist, das von den bösen Dämonen (d. i. von den Sünden) krank gemachte Leben der Menschen wieder gesunden zu lassen.[4] Ebenso wird in den Lobpreisungen des Buddha im Lalitavistara (I, 1 und I, 2) Buddha bezeichnet als der „König der Ärzte“. „Träufle hernieder der Heilung Schauer“. „Du in der Heilkunde erfahrener, wahrhaftiger Arzt, versetze die lange Leidenden mit dreifacher Erlösung Heilmittel bald in Nirvāṇas Seligkeit“.[5]

Ähnlich wirkt aber auch der eschatologische Fisch, der Leviatan, als ein Heilmittel für die Gerechten dadurch, daß sie von seinem Fleische genießen. Zur selben Zeit, wenn der Messias kommt, wird man auch dieses messianischen Fisches teilhaftig. „Messias erscheint erst dann, wenn der Kranke sehnsüchtig nach dem Fische verlangt, den er nirgends finden kann.“[6] Also das Auftreten des Messias und des Leviatan ist

---

[1] D. Buch der Jubiläen 23, 10; Mekiltā (ed. Weiß) Wien 1865, p. 54, Jalqūṭ zu 2. M. c. 4; Jalqūṭ zu Jes. c. 65; *Tanḥūmā,* Parešā *Wajigaš.*

[2] Aharōn Ben Eliā (um 1300) *ʿEṣ ḥajjim,* Leipzig 1841, Abschn. 111.

[3] Jes. 53, 4—5. Auch in der Kabbalistik tritt immer wieder der Gedanke auf, daß der Messias durch seine Leiden alle Sünden Israels auf sich nimmt. Vgl. Elijāhu Hakkōhen *Midraš Talpijjōt,* Warschau 5635 [1875] Bl. 241 a.

[4] Yasna 30, 6.

[5] Vgl. *Lalitavistara,* übers. von S. Lefmann, Berlin 1874 p. 3 und 10.

[6] Talm. Sanhedrin 98 a.

gleichzeitig und ihr Endzweck ist ebenfalls sehr ähnlich. Daher konnten Vorgänge, die ursprünglich nur für den Leviatan charakteristisch waren, ohne weiteres auf den Messias übertragen werden. So steigt nach dem apokryphischen Buch 4. Esr.[1] der Heiland, „durch welchen Gott die Schöpfung erlösen will“, „aus dem Herzen des Meeres“ empor, was ursprünglich nur vom Leviatan berichtet wird. Der Zōhār, der ein Sammelwerk ist, das wesentlich im 13. Jahrhundert aus altem Material zusammengestellt ist,[2] erwähnt, daß ein Fisch, ebenso wie er ehemals Jōnā Rettung gebracht hat, in der messianischen Zeit auch der ganzen Welt Heil bringen wird. An den Vers Jōnā 2, 11: „Und Gott gebot dem Fisch, da spie er Jōnā aufs Festland“ knüpft der Zōhār[3] folgende Bemerkungen: „Wenn Gott die Toten wiederbeleben wird, dann wird er den Fisch, dessen Bauch das Gräberfeld versinnbildlicht,[4] gebieten, er solle die Toten ausspeien und von sich geben. Und durch den Fisch werden wir ein Mittel der Heilung für die ganze Welt finden.[5] Ebenso wie der Fisch, als er Jōnā verschlungen hat, starb[6] und erst nach drei Tagen wieder lebendig wurde und dann den Jōnā ausspie, so ist auch die Erde jetzt tot, doch in der messianischen Zeit wird sie die Toten erwecken und wieder von sich geben.“ Dieser dreitägige Zwischenraum zwischen Tod und Wiederauferstehung ist also an Jōnā versinnbildlicht. Daher stammt auch die Anschauung des Neuen Testaments, daß Jōnā ein Vorbild des Jesus sei. „Und es soll dem Volke kein anderes

---

[1] 4. Esr. 13, 3. 5. 25. 26. 51.

[2] Vgl. Rob. Eisler in Or. Literaturz. 1909 S. 425 f.

[3] P. Wajaqhēl, Wilna 1882 Bd. II Bl. 199 b. Ebenso in Ṣebi Hirš Jeraḥmiēl *Naḥelat Ṣebi, Hēleq 2, Abschn. Ki-tābō,* Amsterdam 5580.

[4] In Jōnā 2, 3 wird nämlich der Bauch des Fisches, in welchem sich Jona befand, „der Schoß der Unterwelt“ genannt.

[5] ובהאי נונא אשכחנא מלין לאסוותא דכל עלמא

[6] Nach Zōhār *P. Hajjē Sārā* ist der Fisch gleich, nachdem er Jona verschlungen hatte, gestorben.

Zeichen gegeben werden, als das Zeichen des Propheten Jōnā."[1] Auch Christus kehrte nach drei Tagen zu den Lebenden zurück. Gemäß den jüdischen Schriftwerken tritt drei Tage vor der Ankunft des Messias sein Vorläufer Elias auf.[2] Im Talmud Sukkā 52a werden drei Messiasse aufgezählt: Elias, Messias Ben-Josef und Messias Ben-David. Messias Ben-Josef, der Vorläufer des letzten Messias, der im Kampfe gegen die gottlosen Mächte sein Leben einbüßen muß, wird von den Kabbalisten mit dem Propheten Jōnā identifiziert.[3] Der Zeitraum von drei Tagen spielt im Judentum eine sehr wichtige Rolle. Gott läßt die Frommen nicht länger als drei Tage leiden.[4] Nach dem Midraš bezieht sich Hosea 6, 3: „Gott richtet am dritten Tage die Menschen wieder auf, daß sie vor ihm leben," auf die messianische Totenbelebung.[5] Das Volk Israel mußte sich für den dritten Tag am Berge Sinai feierlichst vorbereiten, „denn am dritten Tage wird sich Gott dem ganzen Volke auf dem Berge Sinai offenbaren" (2. M. 19, 11).[6]

---

[1] Matth. 16, 4.

[2] Jalqūṭ zu Jes. 52, *Pesiqtā Rabbāti* c. 25; vgl. auch Mišna Sōṭā 9, 5, Maleachi 3, 23, Matth. 17, 10f.

[3] Vgl. Elijāhū Hak-kōhēn *Midraš Talpijjōt,* Warschau 5635 Bl. 233. In Midraš Wajiqrā Rabbā c. 15, 1 wird Jōnā mit Elias in Zusammenhang gebracht. Unter den christlichen Katakombenbildern, wo Jōnā am häufigsten dargestellt wird, befindet sich ein Gemälde aus dem vierten Jahrhundert, welches uns den Elias zeigt, wie er zum Himmel fährt. „Er ist zu dem benachbarten Jonas unter der Laube in Beziehung gesetzt" (Wilpert *D. Malereien der Katakomben Roms* 1909 Taf. 160, 2).

[4] Jalqūṭ zu Josua 2 Abschn. 12; vgl. auch 1. M. 40, 19—20. Der kranke König Hiskia ist am dritten Tage wieder geheilt (2 Kön. 20, 5). Drei Tage lang fasteten die Juden und flehten Gott an, bevor Esther den entscheidenden Gang zum König machte, der ihnen Rettung brachte (Esth. 4, 16).

[5] Daselbst. Der Ausdruck „dritter Tag" bedeutet in der Bibel dasselbe wie „nach drei Tagen". Dieses geht auch deutlich aus 1. Kön. 12, 5 und 12, ferner Jos. 9, 16—17 hervor.

[6] Über die Auferstehung nach drei Tagen vgl. auch Otto Pfleiderer *D. Christusbild d. urchristl. Glaubens,* Berlin 1903, p. 105; Brückner *D. sterbende u. auferstehende Gottheiland* 1908 (= Religionsgeschichtl.

Es ist bis jetzt hier der Nachweis geführt worden, daß nach den jüdischen Quellen sowohl der Messias als auch der Leviatan wohltuend für die Menschheit sind. Jedoch wird nur den durch den Heiland erlösten Menschen der Genuß des messianischen Fisches zuteil. Der Leviatan ist gewissermaßen eine Begleiterscheinung des Messias.

4 Die Verschmelzung des Messias und des Leviatan im Christentum

Auch den Urchristen waren diese jüdischen Gedanken bekannt. Gerade im Judentum der Epoche Jesu tritt eine sehnsuchtsvolle Erwartung nach dem Messias und dem damit verbundenen messianischen Fisch auf. Auf einem Glase, das den ersten Jahrhunderten angehört, sieht man den Heiland abgebildet, der einen sehr großen Fisch hält.[1] Hier ist augenscheinlich der Messias mit dem Leviatan dargestellt. Da die Apostel in griechischer Sprache predigten und die Evangelien und die LXX griechisch waren, so wurden alle heiligen, aus dem Judentum stammenden Begriffe in der Sprache der Apostel wiedergegeben. Auf diese Weise erhielt auch der messianische Fisch die Bezeichnung Ἰχϑύς. Sogar die Juden sprachen in der Diaspora nur Griechisch, weshalb auch die meisten Inschriften in den jüdischen Katakombengräbern griechisch sind. Der Talmud Megillā 18a gestattete daher für den Gottesdienst neben dem Gebrauch der hebräischen Sprache auch das Griechische. Selbst die Ehescheidungsurkunde durfte griechisch abgefaßt sein (Mišnā Giṭṭin 9, 8).[2] Somit ist der griechische Ausdruck Ἰχϑύς als Übersetzung des jüdisch-messianischen Fisches nicht im geringsten auffallend.

Volksbücher hrsg. v. Schiele, 1. Reihe, 16. Heft); E. Böklen *D. Verwandtschaft d. jüdisch-christl. mit d. pers. Eschatologie,* Göttingen 1902, p. 27 f.

[1] Vgl. F. X. Kraus *R. E. d. christl. Alt.* I, 517.

[2] Rabbi Jehuda (2. Jahrhundert) wundert sich daher, daß in Palästina die Juden syrisch sprechen. Sie sollten doch entweder hebräisch oder griechisch reden (Talm. Bābā Qāmā 83 a).

Der Anbruch der messianischen Zeit war an das Auftreten des persönlichen Messias gebunden. Nun war für die Christen der Heiland bereits eingetroffen. Folglich mußten auch schon die Frommen im Genusse des messianischen Fisches sein. Daher war man genötigt den messianischen Fisch allegorisch zu deuten und ihn mit der Person Christi zu einem einzigen Gebilde verschmelzen zu lassen. Dieses Zusammenfließen von Fisch und Heiland zu einer Gestalt kann übrigens auch noch durch den Einfluß der klassisch-heidnischen Welt begünstigt worden sein, denn im klassischen Altertum wird der Delphin, der allgemein als heilig betrachtet wurde, auch als Retter der in Gefahr schwebenden Menschen geschildert. In der delphischen Sage erscheint er „geradezu als eine Inkarnation des Apollo; schwer faßlich laufen die Beziehungen zwischen dem Gott und seinem heiligen Tiere hin und her. Als *Δελφίνιος* ist Apollo ebenso von Doriern wie von Ioniern, vielleicht allgemein von den Griechen verehrt worden."[1] Manchen Seefahrer hat er aus der höchsten Not errettet. „Die Gesandten des Ptolemaios Soter werden auf der Fahrt nach Sinope von einem Sturme nach Westen verschlagen; da erscheint vor dem Vorderbug des Schiffes ein Delphin und geleitet sie in ruhiges Fahrwasser, bis er sie nach Krissa hingeführt hat, wo sie nun der göttlichen Fügung gehorsam beim Orakel des Apollo sich genauere Weisungen über ihre Aufgaben einholen." Gemäß der Erzählung des Homerischen Hymnus hat Apollo in Gestalt eines Delphins griechischen Schiffern offenbart, daß ihm in Delphi ein Heiligtum begründet werden möge.[2] Eikadios erleidet auf einer Seereise Schiffbruch; da nimmt ihn ein Delphin auf seinen Rücken und trägt ihn in die Nähe des Parnaß, wo er dann Apollo einen Tempel erbaut.[3]

Die Heidenchristen scheinen nun die Vorstellungen von dem Messias und dem Leviatan mit dem vom Tode errettenden

---

[1] H. Usener *Sintflutsagen,* Bonn 1899, p. 147.

[2] Vgl. H. Usener *Sintflutsagen,* p. 145f.

[3] Usener, p. 147.

Delphin verknüpft zu haben. So sind auf mehreren urchristlichen Epitaphien oft Delphine dargestellt.[1] Auch eine urchristliche Gemme weist darauf hin; auf ihr ist ein riesiger Fisch mit offenem Maule zu sehen, „der ein von drei Menschen und zwei Vögeln besetztes Schiff auf dem Rücken trägt“, er landet an einer Küste, wo Petrus vor Jesus kniet.[2] Da übrigens der Christ an sich mit einem Fische verglichen ist, so lag es nahe, in Jesus das Urbild des Fisches zu sehen.[3] „Gerade die Zeit, in welcher das Christentum sich ausbildete, hat auch die Klügeleien der Gnosis gezeitigt; man wurde nicht müde, mit den Buchstaben bedeutungsvoller Worte zu spielen, namentlich indem man ihren Zahlenwert in Betracht zog. Aber es sind selbstverständlich immer gegebene Worte, mit denen so gespielt wird; und niemandem konnte es einfallen, durch theologische Spekulation solcher Art Begriffe und Bilder erst zu schaffen.“[4] Bereits die Kirchenväter lehren, daß der Fisch und Christus ein einheitliches Wesen bilden. So spricht Prosper v. Aquitanien[5] „von dem großen Fisch, der selber die Jünger sättigte und sich selbst der ganzen Welt als Fisch dahingab“. Ebenso sagt der heilige Augustinus[6]: „Bei dem Mahle, welches der Herr seinen sieben Jüngern gab, und wobei er ihnen den Fisch, den sie auf dem Kohlenfeuer gesehen, nebst den von ihnen gefangenen Fischen und Brot vorsetzte, war Christus, der gelitten, in Wirklichkeit der Fisch, der gebraten wurde.“ An einer anderen Stelle bemerkt er über diesen messianischen

[1] Vgl. De Rossi *De christianis monumentis 'Ιχθὺν exhibentibus* in *Spicilegium Solesmense* III, Paris 1855.

[2] Vgl. F. Becker *D. Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches.* Breslau 1866, p. 84. Der Fisch ist hier 'Ιχθύς, der die Seelen der Frommen ins Jenseits hinübergeleitet.

[3] Vgl. Tertullian (oben S. 5): *Nos pisciculi secundum ΙΧΘΥΝ nostrum Jesum Christum.*

[4] H. Usener *Sintflutsagen* p. 224.

[5] *De promiss. et praedic. Dei* II, 39, vgl. F. X. Kraus *Roma sotter.*[2] 247; Achelis *D. Symbol d. Fisches* p. 42.

[6] Im Joh. Evang. Tract. 123 sec. 2; III, 2460 ed. Gaume.

Fisch, daß er aus der Meerestiefe hervorgezogen und von der frommen Erde (=Menschheit) verzehrt sei.[1] Gemäß dem heiligen Hieronymus ist „unter jenem Fisch, der im Tigris gefangen wurde, dessen Galle und Leber Tobias nahm, um Sarah von dem bösen Dämon zu befreien und seinem blinden Vater das Gesicht wieder zu geben, Christus zu verstehen".[2] Hier ist augenscheinlich der messianische Fisch mit dem Heiland identifiziert worden.

Augustin war bereits die Entstehung des *Ἰχϑύς*-Symbols unbekannt, was aus seiner Erklärung hervorgeht, die er über dieses Sinnbild anführt: Eo quod in huius mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus, hoc est, sine peccato esse potuerit[3]; d. h. „wie der Fisch im Wasser lebt, in welchem sonst alle übrigen Wesen untergehen, so vermochte Christus allein in dieser Welt ohne Sünde zu bleiben". Die Unhaltbarkeit dieser Erklärung leuchtet ohne weiteres ein. Der Begriff *Ἰχϑύς* war dem ältesten Christentum ein heiliges, aber im Laufe der Zeit ein völlig unverständliches Bild Christi geworden. Im 8. Buche der sibyllinischen Orakel bilden die Verse 217—250 die Akrostichis *Ἰησοῦς Χρειστὸς Θεοῦ Ὑιὸς Σωτήρ*. Die Anfangsbuchstaben dieser Worte ergeben *Ἰχϑύς*. Diese Akrostichis scheint der Niederschlag der symbolischen Umdeutung des messianischen Fisches *Ἰχϑύς* zu sein, da dessen ursprüngliche Bedeutung bereits in tiefes Dunkel gehüllt war. Nach A. Harnack[4] sind diese sibyllinischen Orakel um 265 n. Chr. verfaßt worden. Die Identifizierung dieses Fisches mit dem Heiland tritt uns auch aus der um das Jahr 300 n. Chr. verfertigten Grabschrift des Pektorios auf dem Kirchhof Saint-Pierre l'Estrier bei Autun entgegen, deren erste Verse die Akrostichis *Ἰχϑύς* ergeben:[5]

[1] *Ille piscis exhibetur, quem levatum de profundo terra pia comedit* Augustinus *Confess.* XIII, 23 ed. v. Raumer, p. 367; vgl. Achelis *D. Symbol d. Fisches* p. 31.

[2] F. X. Kraus *Roma sotter.*[2], p. 243. [3] *De civitate Dei* XVIII, 23.

[4] *D. Chronol. d. altchristl. Liter.* II, p. 189.

[5] Vgl. Otto Pohl *D. Ichthys-Monument von Autun,* Berlin 1880.

Σωτῆρος ἁγίων μελιήδεα λάμβανε βρῶσιν,
ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.

„Nimm die honigsüße Speise des Heilands der Frommen, iß mit Begier den Fisch, ihn mit den Händen haltend.“ Überhaupt wird in dieser Inschrift der Ἰχθύς als Gabe des Herrn und Heilands bezeichnet: Ἰχθύι χόρταζ' ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.

H. Achelis[1] hat nachgewiesen, daß das Ἰχθύς-Symbol schon um das Jahr 200 n. Chr. eine Geschichte hinter sich hat. Tertullian (um 200) erwähnt zuerst die Bezeichnung Ἰχθύς für Jesus. „Die Selbstverständlichkeit, mit welcher die Worte: secundum ἰχθύν nostrum Jesum Christum als Widerlegung der Häresie eingefügt werden, beweist zur Genüge, daß Tertullian hier nicht eigene Erfindung bietet, sondern an einen bereits einige Zeit eingebürgerten Sprachgebrauch anknüpft.“[2]

5 Bisherige Erklärungen über das Ichthys-Symbol

Nach Dölger[3] ist der Ἰχθύς als Symbol Christi rein christlichen Ursprungs. Es sei von Christus selbst im Anblick der galiläischen Fischer zuerst ausgesprochen worden: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen.“ Und dieses wäre von seinen Jüngern der Kirche übermittelt worden; „denn die Taufpraxis verlangte in damaliger Zeit ein völliges Untertauchen, so daß die Neophyten den im Wasser schwimmenden Fisch als Symbol empfinden mußten, auch wenn der Katechet oder Täufer nicht eigens darauf hinwies“. Doch hätte man in Anlehnung an das Bild der Fischer erwartet, daß Jesus in erster Linie als Menschenfischer dargestellt würde.[4] Übrigens

[1] *D. Symbol des Fisches,* Marburg 1888, p. 10—51.

[2] Dölger *Röm. Quartalschr. f. christl. Altert.* 23, 8.

[3] *Röm. Quartalschr.* 23, 1 ff.

[4] Das neutestamentliche Bild vom Menschenfischer geht auf Jerem. 16, 16 zurück: „Ich werde mächtige Fischer senden, die die Menschen zusammenfischen werden, spricht Gott.“ Rob. Eisler hat, wie er mir schreibt, bereits in einem Vortrag über Orpheus (Oxford 1908) auf Jes. 16, 16 hingewiesen; vgl. auch Eisler *The fishing of Men in Early Christian Literature* (in *Quest* 1910).

geht ja die ursprüngliche Taufe auf die altjüdische Vorschrift zurück, daß ein Heide, wenn er zum Judentum übertreten wollte, unmittelbar nach seiner Beschneidung ein Tauchbad in einem Quellwasser nehmen mußte.[1] Dieses Tauchbad war nur ein Symbol für die Sündenreinheit und wird an keiner Stelle in Beziehung mit den Fischen gebracht. Ich aber glaube den Nachweis gebracht zu haben, daß das Urchristentum den messianischen Fisch des Judentums gekannt hatte. Das christliche *'Ιχϑύς*-Symbol ist nur durch die natürliche Entwicklung des messianischen Fisches aus dem Judentum verständlich.

Auch der Erklärungsversuch R. Pischels ist völlig unhaltbar. Dieser hervorragende Sanskritist suchte den Ursprung des christlichen Symbols nach Indien zu verlegen, da nach seiner Ansicht das Alte Testament keine Anknüpfungspunkte dafür biete, während bei den Brahmanen und Buddhisten von ältester Zeit an uns Sagen überliefert sind, in denen ein Fisch als Retter erscheint.[2] Diese Vermutung hält Hans Schmidt[3] ohne weiteres für richtig: in Indien „wird der älteste Gedanke, der Ursprung des christlichen Fischsymbols gewesen sein".

Pischel hat zwar das Symbol des Fisches als Retters auch für Indien zahlreich belegt, jedoch nicht den Beweis erbringen können, daß dieses indische Sinnbild ins Christentum übergegangen sei. „Man fragt sich doch unwillkürlich, wie kam man dazu, das indische Fischsymbol in das Abendland zu übertragen. Geläufig könnte das Fischsymbol doch zunächst nur solchen Christen gewesen sein, die in der indischen Religion aufgewachsen . . . waren. Daß aber geborene Inder nach ihrer Bekehrung zum Christentum bereits am Anfange des zweiten Jahrhunderts einen besonders einflußreichen Verkehr mit dem Abendlande gepflogen hätten, ist nicht bekannt, auch nicht

---

[1] Vgl. Schürer *Gesch. d. Jüd. Volkes*[4] III 181 f., Mišnā Pesāḫ̆im 8, 8 Talm. Pesāḫ̆im 92 a; Jebāmōt 46 a und 47 b; Keritōt 9 a; Masseket Gērim 1, 3.

[2] Vgl. R. Pischel in *S. B. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1905, S. 506 f.

[3] *Jona,* Göttingen 1907, S. 154 f.

erweisbar."[1] Schließlich weisen die Eigenheiten des 'Ἰχθύς-Symbols auf den altjüdischen messianischen Fisch hin, was bisher nicht aufgedeckt war. Schon Windisch, der im Schlußkapitel seines Werkes: Buddhas Geburt[2] die zahlreichen Übereinstimmungen der buddhistischen Legenden mit den christlichen behandelt, gelangt zu dem Resultat, daß hier keine Entlehnungen stattgefunden haben, sondern die Ähnlichkeiten zwischen manchen christlichen und buddhistischen Erzählungen nur als Parallelen, im eigentlichen Sinne des Wortes als „Linien, die sich nicht berühren und nicht schneiden", aufzufasssen sind.

6 Der Fisch bei den jüdischen Festmahlzeiten und in den Malereien der Katakomben als Symbol der Seligenspeise

Neben dem Glauben an den einen messianischen Fisch, den Gott gleich bei der Wiederauferstehung der Toten den Frommen vorsetzen wird, herrschte noch die altisraelitische Vorstellung, daß die Seligen im messianischen Weltreiche sich hauptsächlich von Fischen ernähren werden. Bereits bei Ezechiel finden sich Spuren von dieser Anschauung. Dieser Prophet schildert Kap. 47, wie in jener zukünftigen Zeit ein Strom unter der Schwelle des wieder neuerstandenen Tempels hervorfließen wird. „Jedes Geschöpf, welches sich regt, wird überall, wohin der starke Strom kommen wird, leben, und sehr viele Fische werden sein. Wohin auch immer diese Gewässer fließen werden, werden sie heilvoll sein; und alles lebt, wohin der Strom kommt. Und Fischer werden dann daran stehen, von Engedi bis En-Eglajim werden Plätze zum Ausspannen der

[1] Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 32, vgl. auch H. Oldenberg *ZDMG* 59, 627. Der Versuch Oldenbergs, der gegen Pischel das 'Ἰχθύς-Symbol abermals aus der Akrostichis herleiten wollte, ist unhaltbar, vgl. A. Dieterich *Archiv f. Relig. wiss.* 8, 506 Anm.; H. Schmidt *Jona,* S. 186 f.; Usener *Sintflutsagen* S. 224.

[2] *Abhdlg. d. sächs. Ges. d. Wiss.* Bd. 26 (1908).

Netze sein; nach ihrer Art werden Fische darin sein, wie die Fische des großen Meeres, sehr viele."[1]

Darauf beruht nun der altjüdische Brauch, am Sabbat und an Feiertagen Fische zu genießen, der besonders bei den Juden der östlichen Länder und des Orients noch heute gepflegt wird. Diese Sitte läßt sich bereits im Talmud nachweisen. An den Festtagen gab es wenigstens zwei Gerichte, von denen das eine stets aus Fischen bestand (Mišna Bēṣa 2, 1, Talm. Bēṣa 17b). Zu Ehren des Sabbat soll man große Fische essen, heißt es im Talmud.[2] Es wird auch von einem frommen Mann, namens Jōsēf berichtet, der stets den schönsten Fisch für den Sabbat kaufte.[3]

Auch in den im Mittelalter entstandenen Sabbatliedern wird auf diese uralte Sitte, am Sabbat Fische zu genießen, angespielt, so heißt es dort z. B.: „Wie schön und lieblich bist du unter allen Genüssen, o Sabbat, Wonne der Betrübten, dir werden Fleisch und Fische zubereitet vor Anbruch des Festes"[4]; oder „Fleisch, Wein und Fische dürfen beim Festmahle nicht fehlen, und prangen diese drei vor ihm, so wird ihm dafür ein Lohn erstehen, weil er den Sabbat verherrlichen wollte".[5] Ähnlich heißt es in dem von Abraham Ibn-Ezra (12. Jhdt.) verfaßten Sabbatliede, das mit den Worten Ki ešmerā šabbāt beginnt: „Er ist ein Tag, wo man Brot, köstlichen Wein, Fleisch und Fische genießt." Rabbi Salomon Luria, der 1573

---

[1] Ez. 47, 9—10.

[2] *Sabbāt* 118b; Jalqūṭ zu Jes. 58.

[3] *Sabbāt* 119a; *Pesiqtā Rabbāti* cap. 23. Aus Nehemia 13, 16 erfahren wir, daß in Jerusalem „Tyrer wohnten, die Fische brachten und andere Waren und sie am Sabbat den Juden verkauften". Der um 860 n. Chr. lebende Gāōn Natronai Bar-Hilai wird von der jüdischen Gemeinde zu Lucena in Spanien angefragt, ob man an einem jüdischen Feiertage vom Markte etwas kaufen dürfe. Die Antwort des Gāōn lautete: „Man darf am Feiertage nichts kaufen, selbst nicht einmal Fische oder Mehl" (Natronai Bar-Hilai *Qebūṣat ḥākāmim,* Wien 1861, S. 110).

[4] *Zemirōt Lēl Šabbāt,* beginnend mit mā jāfit.

[5] *Zemirōt Lēl Šabbāt,* beginnend mit Jōm Šabbāt qōdeš.

starb, hebt hervor, man solle am Sabbat-Mittage zur Erhöhung der Feier Fische essen, was am Freitagabend nicht erforderlich ist. Er sagt: „Ich muß eine Mahnung an meine Glaubensgenossen richten, welche das Abendessen am Freitage reichlicher ausstatten als das Mahl am Sabbatmittage, indem sie am Abend die guten Fische essen; da aber die Fische das Hauptelement für die äußere Verehrung des Tages bilden sollten, gehören sie zur Tafel des Tages selbst. Von jeher war ich darauf bedacht, nicht am Abend, sondern am Mittage des Sabbat mich am Fischgenuß zu erfreuen, der allein der Würde des Tages angemessen ist."[1] Ein neueres hebräisches Buch, welches die altjüdischen Bräuche behandelt, führt für den sabbatlichen Fischgenuß folgenden, aus einem älteren Werke entnommenen Grund an: „Das sabbatliche Fischgericht soll an den messianischen Fisch 'Leviatan' erinnern."[2]

Zur Erinnerung an den messianischen Fisch, den einst die Frommen kosten werden, wird wohl auch folgender Brauch dienen: In Tunis legen die Juden bei Festen und Hochzeiten auf ein Kissen einen Fischschwanz, der gewöhnlich von einem Thunfisch herrührt.[3] Bereits der römische Dichter Persius erwähnt diese eigentümliche jüdische Sitte. Er schildert Satirae V, 180—184 einen am Abend beginnenden jüdischen Feiertag, an dem die Anhänger des Judentums ganz den talmudischen Vorschriften entsprechend ihre Zimmer durch viele Lichter erhellen, zum Festmahle Wein haben, während der große Schwanz des Thunfisches „die ganze rötliche Schüssel einnimmt"; „man murmelt mit den Lippen ein Gebet und scheut ehrfurchtsvoll den jüdischen Sabbat".

---

[1] Vgl. *Sēfer Jam šel Šelōmō, Giṭṭin* IV § 51.

[2] Jiṣḥāq Lipiec *Sēfer maṭ'eamim,* Warschau (M. J. Halter) 1891, S. 20.

[3] H. Dunant *Notice sur la régence de Tunis,* Genf 1858 p. 241. Der Fischschwanz könnte aber auch nur die Fruchtbarkeit symbolisieren (siehe unten Abschnitt 11); man vgl. südital. *Er pesce* 'Penis'.

Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae
portantes violas, rubrumque amplexa catinum
cauda natat thunni, tumet alba fidelia vino
labra moves tacitus, recutitaque sabbata palles.[1]

Bereits in den alten jüdischen Katakomben kommt diese Anschauung, daß Fische die Seligenspeise bilden, plastisch zum Ausdruck. In einem der Deckengemälde der jüdischen unterirdischen Begräbnisstätte an der Via Appia zu Rom „sind zwei Gruppen von drei bezw. vier Fischen so angeordnet dargestellt, daß einer der Fische auf einem hohen Körbchen gelegt ist, während die andern daneben am Boden hingestreckt sind. Daran schließen sich, in besondere Umrahmung gesetzt, Körbe mit Brot gefüllt".[2] „An eine mechanische Nachahmung christlicher Symbole kann hier schwerlich gedacht werden."[3] Da man bisher die Fischdarstellungen nur auf urchristlichen Grabmälern kannte und sie als rein christliche Symbole auffaßte, so gelangt H. Achelis[4] zu folgender wunderlichen Ansicht: „Da es hier ausgeschlossen ist, an eine beabsichtigte Darstellung des evangelischen Speisungswunders zu denken, so bleibt für die Erklärung nur ein doppelter Ausweg übrig: entweder wollten die Juden hier dieselbe Idee darstellen, wie die Christen dort, so daß diese Idee auf neutralem Boden läge, oder es ist eine mechanische Übertragung". Diese Vermutung ist völlig unhaltbar. Das ewige Leben wird auch von jüdischer Quelle unter dem Bilde des Freudenmahles, in welchem Fische die Hauptrolle spielen,

---

[1] *pallere* hat hier eine ähnliche Bedeutung wie *metuere* in den jüdischen Katakombeninschriften Roms, z. B. Ephem. epigr. IV Nr. 838 *Aemilio Valenti eq. Romano metuenti*; C. I. L. IV, 29, 759 *Larciae Quadratillae natione Romanae metuenti*; C. I. L. IV, 29, 763 *Deum metuens;* vgl. auch den lat. Komm. zu Persius *Satirae* v. Fred. Plum, *Havniae* 1827, p. 478 f. Ein alter Scholiast, der daselbst zitiert wird, meint fälschlich, daß die Juden einen Thunfisch am Feiertage in den Tempel gebracht und ihn dort verzehrt hätten.

[2] V. Schultze *Die Katakomben,* Jena 1877, S. 121.

[3] A. Harnack *Theol. Lit. Z.* 1882, Sp. 373.

[4] H. Achelis *D. Symbol d. Fisches,* Marburg 1888, S. 93.

geschildert.[1] Dem Talmud gemäß sitzen die Frommen nach dem Tode in der Nähe Gottes beim Freudenmahle und jeder einzelne hat einen kostbaren Tisch.[2] Dieses Bild des himmlischen Seligenmahles in der jüdischen Katakombe ist nur ein symbolischer Ausdruck des Satzes: Dieser hier Ruhende ist des jenseitigen ewigen Lebens teilhaftig geworden. Gemäß Talmud Qiddušin 31 b soll man, wenn man sich an einen frommen Verstorbenen erinnert, sprechen: „Sein Andenken gereiche zum Segen für das Leben im Jenseits." Die uralte jüdische Grabinschrift, die sich an einen biblischen Satz 1. Sam. 25, 29 anlehnt, lautet: „Seine Seele sei eingebunden in das Bündel des ewigen Lebens" (vgl. Talmud Ḫagigi 12 b).[3] Dieser Wunsch wird auch in einem Festgebet Ribbōn hā'ōlām während des Aushebens der Tōrā ausgesprochen: „Auf daß wir teilhaftig werden des glücklichen langen Lebens, des Lebens der künftigen Welt." Er ist wohl auf Dan. 12, 2 zurückzuführen: „Und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese [die Frommen] zum ewigen Leben, doch jene Gottlosen zu Schanden und zu ewiger Abscheu." Daher liest man auf den Grabsteinen der jüdischen Katakomben vielfach: „Zum ewigen Leben" oder „er ruhe bei den Gerechten".[4] Der Wunsch, in der messianischen Zeit zum ewigen Leben zu

---

[1] Vgl. Jes. 25, 6 f., Midr. Wajiqrā Rabbā cap. 13, 4.

[2] *Ta'anit* 25 a.

[3] Vgl. auch Midr. Rabbā P. *Haazinu*, ferner Frazer in *Anthropol. Essays present. to E. B. Tylor*, Oxford 1907 p. 143—150. Dieser Satz kommt gewöhnlich in der Abbreviatur תנצב"ה vor.

[4] Vgl. A. Berliner *Gesch. d. Juden in Rom*, Frankfurt a. M. 1893, I S. 73—89. Über die jüdischen Katakomben zu Rom vgl. Marucchi *Catacombe Romane*, Rom 1905, S. 234—247; H. Vogelstein u. Rieger *Gesch. d. Juden in Rom* I, S. 49 ff. u. 459—483; N. Müller in Herzog, Realencyclop. d. protest. Theol.[3] X 794 f. Garucci *Il cimitero degli antichi Ebrei*, Rom 1862. Auch auf alten jüdischen Grabsteinen des 13. Jahrhunderts heißt es: „Gott geleite ihn (sie) ins Paradies"; oder „Der im Paradies jetzt seine Stätte hat"; vgl. S. Salfeld *Mainzer Ztschr.* 1908 p. 107—108.

erwachen, wird auf den jüdischen Katakomben-Grabsteinen durch verschiedene Symbole bildlich ausgedrückt, wie durch den Schōfar („Blasehorn"), oder durch den Hahn. Der Schōfar ist eine Anspielung an Jes. 27, 13: „In der messianischen Zeit wird Gott in das große Horn stoßen lassen, so daß die Verlorenen und Verstoßenen wieder nach Jerusalem herbeikommen."[1] Auch auf Grabschriften der christlichen Katakomben wird darauf Bezug genommen. So lautet eine Inschrift: Cum tuba terribilis sonitu concusserit orbem | exitaeque animae sursum in sua vasa redibunt.[2] Von dem Hahn aber heißt es im Talmud: „Ebenso wie der Hahn den Anbruch des Morgens erblickte, so wird Israel die Erlösung schauen."[3] Auch in christlichen Katakomben erscheint dieser Vogel.[4]

Der Fisch war nun bei den Juden ein Symbol der messianischen Zeit und der himmlischen Genüsse, weshalb er auf den ältesten jüdischen Grabdenkmälern sichtbar ist. Paolo Orsi hat in der Röm. Quartalschrift 14, 207 ff. das Bild eines aus den ersten Jahrhunderten stammenden jüdischen Grabsteines, den er in Syrakus[5] aufgefunden hat, abgedruckt. In der Mitte des Steines ist ein Fisch dargestellt, über ihm sind zwei runde

---

[1] Vgl. auch Zachar. 9, 14. Daher ist auch im Koran die Posaune das Symbol des jüngsten Gerichts, vgl. die Suren 6. 27. 36. 39. 50. 74. 78. 80.

[2] De Waal *Roma sacra*, München 1905, S. 109.

[3] Sanhedrin 98b. Auf altchristlichen Totenlampen ist häufig der Hahn abgebildet (siehe die Sammlung des Konsul Niessen, Cöln). Auch hier ist es das Symbol der Auferstehung. In China wird bei einem Leichenbegängnis die Figur eines Hahnes vorangetragen, was mir Museumsdirektor Prof. Adolf Fischer, Cöln, der viele Jahre in China war, mitteilt.

[4] Vgl. F. X. Kraus *R. E. d. christl. Altert.* I, 643.

[5] Über einen anderen jüdischen Grabstein vgl. Orsi *Röm. Quartalschr.* 14, 194, worauf der siebenarmige Leuchter, ein Palmzweig, Zedernfrüchte und auch ein schlecht gezeichneter Fisch dargestellt sind. Eine andere, in Syracus entdeckte jüdische Grabinschrift aus byzantinischer Zeit findet sich in *Corp. Inscr. Graec.* Nr. 9895.

Brote, die eine kleine Vertiefung in der Mitte haben[1], und ein zweihenkliger Weinkrug, wie er in vielen jüdischen Katakombengräbern zu sehen ist.[2] Unterhalb des Fisches sind zwei übereinander stehende Vögel, wohl Turteltauben.[3] Die ganze rechte Seite des Steines wird von einem Palmzweig (dem Lūlāb) beschattet, an dessen unterem Ende zu beiden Seiten je ein Paradiesapfel (Etrōg) ist.[4] Die linke untere Seite des Steines ist durch runde Brote ausgefüllt. Sämtliche Bilder auf diesem Steine sind urjüdisch. So auch die Taube, die auf mehreren altjüdischen Grabsteinen zu finden ist. Sie ist das Sinnbild eines frommen Israeliten, der unschuldig verfolgt ist. Bekannt ist die Aussendung der Taube durch Noah, wo sie beim zweiten Male mit dem Ölblatte als Zeichen des wiederkehrenden Friedens, der erneuten Gottesgnade wiederkam. Die Taube mit dem Ölblatt versinnbildlicht nach dem Ausspruch des Midraš den Beruf Israels, der das Licht der heiligen Lehre, den Frieden und die Versöhnung der Menschheit bringen soll.[5] Nach dem Talmud stellt die Taube, die unschuldig gedrückt, gequält und verfolgt wird, ohne selbst zu verfolgen, die sittsam lebt und ihr Blut zur Versöhnung der Sünden anderer auf dem Opferaltar verspritzt, den unschuldig leidenden Israeliten dar.[6] „Die Nation Israel ist mit einer Taube verglichen, denn so finden wir Ps. 68, 14: Ihr werdet sein gleich den silberbedeckten Flügeln der Taube, deren Gefieder goldig schimmern; denn so wie die Taube

---

[1] Ähnliche Brote sind auch zuweilen auf jüdischen Weingläsern gemalt, vgl. Orsi *Röm. Quartalschr.* 14, 208.

[2] Vgl. R. Garrucci *Storia dell' arte christiana*, Prato 1873—1880. Taf. 490.

[3] Der untere ist größer als der über ihm befindliche, daher möchte Orsi den unteren für eine Gans halten, doch der spitze Schnabel spricht dagegen.

[4] Palme und Paradiesapfel sind zwei altbekannte jüdische Symbole, die häufig in den jüdischen Katakomben vorkommen.

[5] *Šir haš-šir. Rabbā* zu 1, 15 und 4, 1.

[6] *Bābā Qāmā* 93a, *Šabbat* 130a.

nur durch ihre Flügel geschützt ist, so sind die Israeliten auch nur durch die Gottesgebote, welche sie ausüben, geschützt, und so wie die Tauben sich nur mit ihresgleichen paaren, so schließt sich das Volk Israel nur seinem Vater im Himmel an."[1] Das Bild der Taube wird wohl ursprünglich in den Zeiten der Verfolgung auf den jüdischen Grabsteinen angewendet worden sein.

Der Wein und die Brote, die neben dem Fische auf dem jüdischen Grabstein zu Syrakus dargestellt sind, gehen ebenfalls auf eine urjüdische Sitte zurück. Es ist nämlich Vorschrift, die Hauptmahlzeiten am Sabbat und an den Festtagen durch Wein und Brot einzusegnen (קידוש). Dann verteilt der Vorsitzende des Mahles, nachdem er über zwei Brote den Segensspruch gesprochen und ein Brot angeschnitten hat, kleine Stücke davon an die Herumsitzenden.[2] Der dazu verwendete Becher Wein heißt: kōs šel berākā „Becher des Segens". Diese Zeremonie wurde für sehr wichtig gehalten, so daß der Talmud hierüber sagt: „Wer über ein volles Glas Wein den Segenspruch sagt, hat Anteil am diesseitigen und am jenseitigen Leben."[4] Selbst in der messianischen Zeit spielt „der Becher des Segens" eine bedeutende Rolle. „Gott veranstaltet in der zukünftigen Welt den Frommen ein Mahl, wobei sie reichlich essen und trinken werden. Am Schlusse der Mahlzeit wird aber Gott dem würdigsten Manne, dem König David, den 'Becher des Segens' reichen, der dann hierüber den Segenspruch sagt."[5]

Diesen Brauch, die Festmahlzeit mit Brot und Wein einzusegnen, übten noch die urchristlichen Gemeinden aus, was

---

[1] *Talm. Berākōt* 53b.

[2] Vgl. *Pesāḫim* 106a, Jōsēf Karo *Šūlḫān-'Arūk: Ōrak Ḥajjim*, Abschn. 271; vgl. auch *Berākōt* 42a—b (Mišnā).

[3] *Berākōt* 51b, *Šabbāt* 76b, *'Ērubin* 29b, *Pesāḫim* 105b; 119b.

[4] *Berākōt* 51a. Die Sitte, über Brot und Wein den Segenspruch zu machen, ist uralt, vgl. 1. Mos. 14, 18.

[5] *Pesāḫim* 119b, *Berēšit Rabbā* c. 88, *Jalqūṭ* zu Jerem. 25; *Jalqūṭ* zu Ps. 23,5 gibt sogar die genaue Größe des gewaltigen Bechers an.

klar aus 1. Kor. 10, 16 hervorgeht; denn τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν setzt die hebr. Phrase ברך על כוס של ברכה voraus; ebenso geht τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, wie auch das in Apostelgesch. 2, 42 vorkommende κλάσις τοῦ ἄρτου auf hebräisch פרס zurück, das ursprünglich „Brot brechen“ (Jes. 58, 7) bedeutet, im Talmud aber der gewöhnliche Ausdruck für das Einsegnen und Verteilen des Brotes an die an der Tafel Teilnehmenden ist (vgl. Rōš haššānā 29b).[1] Daß an dieser jüdischen Sitte die Urchristen noch festgehalten haben, zeigt uns ein aus dem 2. Jahrhundert stammendes Bild in einer Wölbung der Priscilla-Katakomben, die erst in den letzten Jahren aufgedeckt sind. Hier sind sechs Personen, an einer Tafel sitzend, dargestellt, auf welcher ein Weinbecher und Brote sich befinden; „der Vorsitzende hat ein rundes, flaches Brot in beiden Händen und ist im Begriff, es zu brechen und dann unter die Tafelgenossen zu verteilen“.[2] Auf einem alten jüdischen Weinglas ist der Fisch ebenfalls abgebildet (vgl. R. Garrucci Storia dell'arte christiana VI, Tav. 490). Eine alte Phiole jüdischen Ursprungs, worin der zur Einsegnung des Festmahls erforderliche קידוּשׁ-Wein aufbewahrt wurde, ist die kugelförmige Flasche der Sammlung Disch zu Köln, jetzt im British-Museum. Sie trägt folgende durch zwei Fische unterbrochene Inschrift: ΠΙΕ ΖΗϹΑΙϹ ΑΕΙ ΕΝ ΑΓΑΘΟΙϹ.[3] Der Inhalt

---

[1] Über den *Qidduš* als Ursprung der Eucharistie vgl. Box *Jewish antecedents of the Eucharist* (in *Journ. of Theol. Studies* 1902 p. 357ff.).

[2] A. de Waal *Roma sacra,* München 1905, S. 55.

[3] F. X. Kraus *R. E. d. christl. Altert.* I, 517. In Cöln gefunden, vgl. *Bonn. Jahrb.* 64, 127f.; 71, 124 und Taf. VI Nr. 1360; Dalton *Catalogue of Early Christ. Antiquity of the British Mus.* Nr. 653. Dieselbe Inschrift trägt auch eine im Jahre 1732 zu Rom gefundene kristallene Trinkschale, vgl. Janßen, *Jahrb. d. Ver. v. Altertumsfreunden i. Rheinl.* 16, 75. In zwei, aus dem 4. Jahrhundert stammenden Gräbern zu Cöln sind zwei Glasbecher mit folgenden Inschriften gefunden: ΠΙΕ ΖΗϹΑΙϹ ΚΑΛΩϹ und *Bibe multis annis* (vgl. *Jahrb. d. Ver. v. Altertumsfr. i. Rheinl.* VI Taf. 11 u. 12, 1; XVI, 75f.; Aus'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 59, 67; Kisa *Ztschr. f. christl. Kunst* 1899 Sp. 15, 38, 79; Fig. 120 u. 121.) Auch auf

der griechischen Inschrift weist auf jüdischen Ursprung hin, denn diese griechischen Worte gehen auf einen altjüdischen Trinkspruch zurück. So sprach R. Aqibā bei einem Gastmahle zu seinen Gästen beim Kredenzen der Becher: רבנן חמרא וחייי לפום „Wein und Leben sei entsprechend den Weisen".[1] Ein anderes jüdisches Weinglas, das aus den römischen Katakomben stammt und von A. Berliner[2] beschrieben ist, hat eine ähnliche Inschrift: *Πίε, ζήσαις μετὰ τῶν σῶν πάντων.*

Das Fischsymbol ist auch auf folgendem alten Grabstein jüdischen Ursprungs vorhanden. Ein bei De Rossi[3] erwähnter Stein aus den römischen Katakomben hat zwei symmetrisch gestellte Fische. Darunter ist die Inschrift: Valerie Mariem Valerius Epagathus conserve sorori et coniugi quacua vixit an. XXXVIII v[ivi] pos[uerunt]. „Also die Verstorbene ist Valeria, welcher ihre Mitsklavin Mariem, ihr Bruder Valerius und ihr Gatte Epagathus den Denkstein setzten. Die christliche Provenienz des Steines ist zweifelhaft. De Rossi erkennt dies an, V. Schultze, Katakomben p. 129, erklärt ihn bestimmt für heidnisch. Zu beachten ist aber die Form des Namens Mariem, die doch nur aus dem hebräischen מרים verständlich ist; das deutet auf jüdische Herkunft dieser Frau".[4]

---

einem von Winckelmann i. J. 1725 bei Novara in Italien ausgegrabenem Glasbecher steht: *Bibe vivas multis annis* (vgl. Aus'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 59, 66). Ob hier jüdische oder urchristliche Gläser vorliegen, läßt sich nicht bestimmen. Daß bereits im Anfang des 4. Jahrhunderts in Cöln eine größere jüdische Gemeinde war, geht aus dem Codex Theodosianus XVI, 8, 3 hervor. Um 200 n. Chr. ist auch für Griechenland der Trinkspruch: *ζήσειας* belegt, vgl. Dio Cassius LXX, 18.

[1] Vgl. *Talm. Šabbāt* 67b. Der altjüdische Trinkspruch lautete gewöhnlich: לחיים „Zum Leben", vgl. J. Lipiec *Sēfer Mateʿamim,* Warschau 1891, p. 49.

[2] A. Berliner *Gesch. d. Juden Roms* I, 61.

[3] *Spicil. Solesm.* III, 554.

[4] H. Achelis *D. Symbol d. Fisches,* Marburg 1888, S. 62f. Aus den römischen Namen der Mitsklaven, die den Stein gesetzt haben, läßt sich nicht auf ihren Ursprung schließen, da ja die meisten Juden, wie aus den jüdischen Katakomben ersichtlich ist, römische Namen trugen.

Auch die römischen Proselyten haben die altjüdischen Zukunftshoffnungen in ähnlicher Weise auf ihrem Grabe zum Ausdruck gebracht. Die älteste Darstellung des himmlischen Mahles auf den Katakomben besitzt die sogenannte Galerie der Flavier. „Sie wird noch in das erste Jahrhundert gesetzt.“ „Im Fond des Raumes ist das Mahl als Hauptbild gemalt, der Eintretende und Vorschreitende hat es immerfort vor Augen, seine zentrale Stellung verbürgt seine zentrale Bedeutung. Leider sehr beschädigt, stellt es ein Mahl zweier Personen dar, bartloser Männer im Chiton; sie sitzen auf jener Art Kanapee, wie sie in der Kaiserzeit Mode war und, mit dem Dreibeintischchen davor, gerade auf Grabsteinen sich öfter findet. Der besser erhaltene der beiden wendet sich im Gespräch zu seinem Genossen. Vor ihnen steht ein Dreibein mit den Speisen, einem Fische und drei Brötchen. Von rechts tritt ein Aufwärter heran, er bringt das Getränk zum Mahle . . . Unser Mahl kann weder die Speisung der Tausende, noch Jesus' letztes Mahl oder sonst eines der in den Evangelien erzählten Mahle sein, noch auch das liturgische Abendmahl.“[1] Hier gelangt noch ungetrübt die urjüdische Anschauung zur Darstellung. Es liegt daher die Vermutung nahe, daß jener Flavier, der dieses Gemälde hat anbringen lassen, ein Proselyt war. Auch alle übrigen aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts stammenden Bilder, wie Noe in der Arche und Daniel in der Löwengrube, sind aus dem Alten Testament entnommen. Nun steht es fest, daß zur Zeit des Domitian ein Flavier, namens Flavius Clemens, dem Judentum zugetan war.[2] Eine Anzahl Flavier-Namen kommen auch in den jüdischen Katakomben vor.[3] Auch der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus war

[1] L. v. Sybel *Christliche Antike* I, Marburg 1906, S. 199.

[2] Vgl. H. Graetz *Gesch. d. Juden* IV³, 109 f.; Graetz *D. jüd. Proselyten im Römerreich* (Breslau 1884) 5 f. 28 f.; Lebrecht in der *Jüd. Zeitschr.* v. A. Geiger XI, 273; H. Schiller *Gesch. d. röm. Kaiserzeit* I, 577 f.; Lemme in *Neue Jahrb. f. deutsche Theologie* I, 367.

[3] Vgl. A. Berliner *Gesch. d. Juden in Rom* I p. 78. Falls jedoch diese

in die flavianische Familie aufgenommen und wohnte in dem Palaste der Flavier, so daß er hinreichend Gelegenheit hatte, diese Kaiserfamilie mit dem Judentum bekannt zu machen. Für die späteren Flavier war jedoch das Judentum mit seinen zahlreichen strengen Gesetzen nur ein Übergangsstadium zum Christentum, dessen Annahme für den Heiden keinerlei Schwierigkeiten bot. Schon Josephus scheint dieses anzudeuten: „Viele der Hellenen sind zu unserem Glauben übergegangen, die einen sind dabei fest geblieben, andere, welche der Standhaftigkeit nicht fähig waren, sind wieder abgefallen.“[1]

Die ältesten christlichen Anhänger haben auf ihren Gräbern die jüdischen Symbole übernommen. Fast auf allen jüdischen Grabschriften findet sich der Satz: „In Frieden“ (in pace, *ἐν εἰρήνῃ*, בשלום) gemäß der talmudischen Vorschrift: „Einem Toten wünsche man: „Gehe ein in Frieden“, da es von Abraham heißt (1. M. 15, 15): „Du wirst in Frieden zu deinen Vorfahren eingehen.“[2] Diese Formel nebst den ältesten jüdischen Symbolen, wie die Palme, der siebenarmige Leuchter und die Taube, ist auch von den Christen übernommen worden.[3]

Auch die christliche Idee des Seligenmahles, worin der Fisch die Hauptrolle spielt, ist aus dem messianischen Zukunftsmahle des Judentums entsprungen. „Sie liegen an deinem

---

Toten Freigelassene waren, so würde dieses nur beweisen, daß die Familie der Flavier jüdische Sklaven hatte.

[1] Josephus *Contra Apion.* II, 10.

[2] *Berākōt* 64a, *Mōʿēd qāṭān* 29; vgl. auch 2. Kön. 22, 20; Jes. 57, 2.

[3] Vgl. De Rossi in *Specilegium Solesmense* III, C. M. Kaufmann *Handbuch d. christl. Archäologie,* Paderborn 1905, S. 207. Über den siebenarmigen Leuchter auf christlichen Denkmälern, der ebenso wie bei den jüdischen teils aufrechtstehend, teils umgestürzt dargestellt ist, vgl. Garrucci *Dissertationi archeologiche* II, 158, Roma 1865; Delattre *Lampes chrétiennes* (Cat.) Nr. 694; F. X. Kraus *Roma sott.*[2] 1879, S. 293 f. Selbst die Taube in Verbindung mit dem Fisch, wie dieses auf dem jüdischen Grabstein zu Syrakus zu sehen ist, kommt auf vielen christlichen Katakomben-Grabmälern vor, vgl. Achelis *D. Symbol d. Fisches* S. 67 F. X. Kraus *Roma sott.*[2] 244.

[= Gottes] Tische und werden gespeist in Ewigkeit", sagt ein alter syrischer Kirchenvater.[1] Nachdem einmal in Jesus der Messias gesehen und so das Gottesreich als gegenwärtig anerkannt war, mußte infolgedessen schon die tägliche Mahlzeit des Christus und seiner Anhänger als charakteristischer Zug des messianischen Mahles angesehen werden. „Es ist auch kein Zufall, daß Jesus in den Evangelien so gern beim Mahle vorgeführt wird; dabei machen sich wichtige Züge des messianischen Mahles bemerkbar; das Gottesreich ist Freude; im Gegensatz zu dem fastenden Bußprediger sehen wir Jesus essen und trinken."[2] Joh. 21, 8—13 berichtet vom Mahle am See Genezareth: „Wie sie nun ans Land stiegen, sahen sie ein Kohlenfeuer bereitet und einen Fisch darauf und Brot .. Und Jesus kam und nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso." Matth. 14, 19, Mark. 6, 38 ff., Luk. 9, 13 ff. und Joh. 6, 11 schildern die Speisung der 5000 mit fünf Gerstenbroten und zwei Fischen. Auch bei der Erscheinung des wiederauferstandenen Christus fand die Mahlidee Eingang. Jesus erscheint (nach Lukas 24, 36 ff.) gleich nach seiner Auferstehung im Kreise seiner Jünger und verlangt zu essen „Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisches und Honigseim."[3]

Also auch nach christlicher Auffassung besteht das Seligenmahl der messianischen Zeit in Fisch und Brot. Daher kommt in allen Mahlbildern der christlichen Katakomben Fisch neben Brot vor.

Auf Anhänger der judenchristlichen Gemeinde scheinen die ursprünglichen Katakomben der S. Lucina zurückzugehen. Dort wurden Grabschriften adliger Römer aus dem Anfange

---

[1] Aphraat *Hom.* XXII.

[2] L. v. Sybel *Christliche Antike* I, S. 193.

[3] Luk. 24, 42. Es ist bei den Juden ein alter Brauch, am Neujahrsfeste das Brot, womit das Mahl eingesegnet wurde, mit Honig zu genießen. Zur Einsegnung des jüdischen Festmahles genügt auch Brot allein, falls kein Wein zu beschaffen ist.

des 2. Jahrhunderts zutage befördert, die den Familien der Caecilier, Cornelier und der Pomponier zugehörig sind. „Jene ursprüngliche Grabstätte ist uns teilweise noch mit ihren Gemälden bis heute bewahrt. Eine schmale Treppe führt von der Oberfläche des Bodens in eine doppelte Grabkammer; die Deckenmalerei des zweiten Gemaches ist vortrefflich erhalten, ganz im Stile der pompejanischen Wandgemälde.“[1] Sämtliche bildlichen Darstellungen gehen auf altjüdische Motive zurück. Zunächst ist zum Zeichen dafür, daß der Tote der judenchristlichen Gemeinde angehört habe, vor dem Eingange im ersten Gemache dargestellt, wie der ehemalige Heide das nach jüdischen Gesetzen vorgeschriebene Tauchbad in einem Quellwasser genommen hat. Oben schwebt eine Taube mit einem Ölblatt im Schnabel, was ein altjüdisches Symbol ist. In der Mitte des Gemaches ist Daniel in der Löwengrube zu sehen. Zwei andere Bilder, die in den vier Ecken abwechselnd angebracht sind, gehören ursprünglich dem Heidentum an, nämlich der gute Hirte, der ein Schaf auf seinem Rücken trägt, und die Orante (d. i. eine Frau, die die Arme zum Gebete erhoben hat).[2] Der gute Hirte ist keine sklavische Nachahmung des Hermes, der auf seinen Schultern einen Widder trägt, sondern unter demselben Bilde haben ja die Juden nicht nur Moses, sondern auch den messianischen König dargestellt. Moses selbst hatte den Beinamen „der treue Hirte“.[3] Der Midraš erzählt: „Als Moses in der Nähe der Wüste die Schafe seines Schwiegervaters weidete, entlief ihm ein Lamm. Moses begab sich auf die Suche nach demselben und fand es bei einer Quelle, seinen Durst hastig stillend. Da sah Moses ein,

[1] A. de Waal *Roma sacra,* München 1905, S. 65.

[2] Die älteste Darstellung des guten Hirten stammt aus den Katakomben der S. Priscilla, vgl. A. de Waal *Roma sacra* p. 54. Über die heidnische Darstellung des guten Hirten vgl. F. X. Kraus *Rom. sotter.*[2] 229 f.

[3] Vgl. Midr. Rābbā zu 2. M. Abschn. 2; Zōhār zu Berēšit 18, 23: רעיא מהימנא; vgl. auch Jes. 63, 11, wo Moses „der Hirt seiner Herde“ genannt wird.

daß es nur deshalb entlaufen war, weil es durstig war, und er machte sich darüber Vorwürfe, daß er nicht genügend für das Tier gesorgt habe. Mitleidig nahm er das müde Tier auf seine Schulter und trug es zur Herde zurück. Da sprach Gott zu ihm: Da du ein solch treuer Hirte einer Schafherde bist, so wirst du wohl auch meine Herde, das Volk Israel, mit Schonung und Liebe behüten, sei du daher der treue Hirte meines Volkes."[1] Ebenso werden der wahre Prophet (Zach. c. 11) und der messianische König unter dem Bilde eines guten Hirten geschildert (Jerem. 23, 4. Ezech. 34, 23). Selbst Gott wird mit einem fürsorglichen Hirten verglichen: „Wie ein Hirt wird er weiden seine Herde, mit seinem Arme die Lämmer sammeln, an seinem Busen sie tragen" (Jes. 40, 11).[2] Die römischen Proselyten werden daher auf ihren Grabgemälden Moses oder den König der messianischen Zeit als den guten Hirten dargestellt haben.[3]

An die Darstellung des jüdischen Grabsteines zu Syrakus erinnert das Bild auf der Rückwand der zweiten Kammer von S. Lucina, „wo wir nämlich auf der Steinleiste zwischen zwei aus dem Tuff ausgehöhlten Gräbern einander gegenüber zwei Fische sehen und neben ihnen (fast scheint es, als trügen sie ihn) je einen geflochtenen Korb, auf welchem oben Brote liegen. Das Flechtwerk ist vorn in der Mitte offen gehalten, um ein mit rotem Wein gefülltes Glasgefäß erscheinen zu lassen."[4] Bisher konnte man keine genügende Erklärung

[1] Mīdr. Rābbā zu 2. M. Abschn. 2.

[2] Vgl. auch Ez. 34, 11—16, Ps. 23, 1—4 (wo Gott selbst den verstorbenen Frommen ein treuer Hirte ist); Ps. 80, 2.

[3] Josephus *Bell. Jud.* II, 8, 9 berichtet von der jüdischen Sekte der Essener: „Nächst Gott zollen sie die größte Verehrung dem Namen des Gesetzgebers Moses." Über Moses auf den Sarkophagbildern vgl. L. v. Sybel *Christliche Antike* II, 117—124.

[4] Anton de Waal *Roma sacra* S. 65—66. Die früher allgemein verbreitete Ansicht, die Fische seien Träger der Körbe, ist falsch, vgl. I. Wilpert *D. Malereien der Katakomben Roms,* S. 288 f. u. Taf. 27, 1 u. 28.

dieser Illustration geben. Nach Anton de Waal scheint der Wein in den beiden ein sinnbildlicher Hinweis zu sein, „um zugleich mit dem Brote ein Symbol jenes geheimnisvollen Mahles zu sein, welches uns zur Teilnahme am ewigen Himmelsmahle vorbereitet". Nur vom urjüdischen Standpunkte aus erhält dieses Bild seine richtige Bedeutung, wie ich bereits oben bei den jüdischen Darstellungen ausgeführt habe.

An das Bild im jüdischen Coemeterium zu Rom erinnern einige Malereien in den Sakramentskapellen von S. Callisto, die aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammen und aus sechs kleinen dicht nebeneinander liegenden Cubicula bestehen. Auf einer Seitenwand sieht man sieben Jünglinge zu einem Mahl zusammensitzen. „Jeder der Gastmahlsgenossen streckt einen Arm nach zwei großen, auf Schüsseln vorgelegten Fischen aus, während sie — zwei ausgenommen — den anderen Arm in lebhaftem Gestus erheben." Vor dem Tische sind acht Brotkörbe, links und rechts je vier, aufgestellt.[1] An der Decke eines dieser Cubicula findet sich eine ähnliche Szene. „Auf einem Dreifuße liegen zwei Brote und ein Fisch. Zu beiden Seiten stehen drei bzw. vier Körbe mit Brot."[2] In dem daran anstoßenden Cubiculum sieht man das Bild eines Mannes und einer Frau, zwischen ihnen einen dreifüßigen Tisch. Die Frau „neigt sich leicht abwärts nach dem Tische hin und erhebt betend die Arme". Der dreifüßige Tisch ist „mit Speisestücken, darunter Brot und ein Fisch, bedeckt. Letzterer und ein darunter liegendes Brot werden von der männlichen Person ergriffen".[3] In diesen Zusammenhang gehören noch diejenigen Katakomben-Grabsteine, welche Fisch und Brot als Bilder tragen.[4]

[1] H. Achelis *D. Symbol des Fisches* S. 77; L. v. Sybel *Christl. Antike* I S. 204.

[2] H. Achelis *D. Symbol des Fisches* S. 87 f.

[3] H. Achelis a. a. O. S. 89. Über ähnliche himmlische Mahlbilder aus dem 4. Jahrhundert s. L. v. Sybel *Christl. Antike* I S. 206.

[4] Vgl. H. Achelis *D. Symbol d. Fisches* S. 97 f.

In den Katakomben der Plautilla an der ostiensischen Straße ist ein Freigelassener aus dem Hause der Flavier begraben, Titus Flavius Eutyches, dessen Inschrift mit dem Zurufe kare bale [= care vale] schließt, dann sind zwei Brote und darunter zwei Fische dargestellt.[1] Zur Einsegnung des Festmahls gehören nach talmudischer Vorschrift wenigstens zwei Brote. Oben S. 28f. sind bereits die Beziehungen der Flavier zu den Juden festgestellt.

Der Wunsch, daß der Verstorbene in das himmlische Leben eingehe, wurde also ursprünglich bildlich durch eine himmlische Fischmahlszene ausgedrückt. Deshalb sind diese Seligenmahle natürlich auch gewöhnlich in den blumenreichen Auen des Paradieses dargestellt. Das älteste Beispiel bietet die dem Anfang des 2. Jahrhunderts zugeschriebene Capella Graeca des Coemeterium Priscillae. Hier ist das Gemälde eines Seligenmahles im Grünen zu sehen. „Das Polster liegt am Boden in weit offenem Halbkreis; davor stehen ein Becher und zwei Schüsseln, die eine mit zwei Fischen, die andere mit fünf Broten. Sieben Personen sind beteiligt ... unter ihnen zur Linken der Mittelperson befindet sich eine Frau ... der bärtige Siebente sitzt links; er hält mit vorgestreckten Händen einen nicht mehr recht deutlichen Gegenstand", wohl ein Brot. Endlich stehen zu beiden Seiten des Gelages linker Hand vier, rechts drei volle Brotkörbe gereiht. „Die gereihten Brotkörbe, das sieht jeder sofort, stammen aus der Speisung der Tausende."[2] Hier ist die altjüdische Vorstellung vom himmlischen Mahle mit der evangelischen Speisung zusammengeflossen. Dieser Grundgedanke, daß der Verstorbene würdig sei, die Auferstehung zu erleben, wurde im Laufe der Zeit viel einfacher durch zwei Fische oder sogar nur durch einen einzigen Fisch zum Ausdruck gebracht, da ja der Fisch

---

[1] Vgl. A. de Waal *Roma sacra* S. 63.

[2] L. v. Sybel *Christliche Antike* I 202, vgl. auch C. M. Kaufmann *Handb. d. christl. Archäol.*, Paderborn 1905, S. 303—304.

das Charakteristische des himmlischen Mahles ist. Darum kommen auf den christlichen Katakomben-Grabsteinen nur zwei Fische bzw. ein Fisch vor.[1] Auch in den christlichen Katakomben von Hadrumetum in Afrika ist der Fisch gefunden[2] In einer verfallenen altchristlichen Basilika einer altrömischen Stadt Nordafrikas, die erst vor einigen Jahren aufgedeckt wurde, sind in dem Mosaikbelag des Fußbodens, der dem Eingang zunächst gelegen ist, Fische dargestellt. „Dem Styl nach zu urteilen, gehören die Mosaiken dem Ausgang des vierten oder fünften Jahrhunderts an."[3] Sehr häufig erscheint in späterer Zeit der Fisch in Verbindung mit dem urchristlichen Symbol, dem Anker.[4] Während der Fisch die Hoffnung auf das Jenseits ausdrückt, bezeugt der Anker das Bekenntnis des Beigesetzten.[5] Ein im Jahre 1841 auf dem Mons Vaticanus aufgedecktes Grabmal zeigt über zwei Fischen und einem Anker die Worte: *ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ*. Viktor Schultze[6] hat hier die eucharistische Bedeutung des Fischsymbols vermutet. Unter *ΖΩΝΤΩΝ* sind vielmehr die im Jenseits Ewiglebenden verstanden, die des Genusses des messianischen Fisches teilhaftig sind. Nach altjüdischer Auffassung werden die Frommen, die nach ihrem Tode ins Jenseits gelangen, die Lebenden ge-

[1] Nach J. Wilpert *Prinzipienfragen d. christl. Archäologie* (Freiburg 1889) p. 7 geschah die Verdopplung der Fische aus symmetrischen Gründen. Dölger (*Röm. Quart.* 1910 p. 75) glaubt dagegen, daß unter den zwei Fischen die Christen angedeutet wären; „der Pluralis kann nur mindestens durch zwei Fische ausgedrückt werden."

[2] *Röm. Quartalschr.* 20, 217.

[3] *Röm. Quartalschr.* 15, 91. Auch in der kürzlich aufgedeckten Basilika von Aquileja in der Nähe Venedigs, die etwa um 300 n. Chr. erbaut wurde, sind Mosaiken mit Fischen gefunden worden (vgl. die Ztschr. *Adria*, Triest 1910 Nr. 3).

[4] Vgl. H. Achelis *D. Symbol d. Fisches*, Marburg 1888, S. 60—62; F. Becker *D. Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, Breslau 1866 Nr. 57. De Waal *Röm. Quartalschr.* 18, 263.

[5] „Ein auf einer Grabplatte eingeritzter Fisch kann nie den Christus bedeuten" (H. Achelis *D. Symbol d. Fisches* S. 9).

[6] V. Schultze *D. Katakomben*, Jena 1877, S. 117.

nannt (vgl. Midr. Tanḫūmā 5 M. c. 34 Schluß; Pirqē Abōt 4, 29). Daher heißt es in den Grabinschriften der jüdischen Katakomben: *διὰ βίου* (hebr. לחיי עולם) „zum ewigen Leben“. Auch das Neue Testament versteht unter dem Begriff „Leben“ das ewige Leben der Seligen (Matth. 7, 14; 19, 17). Dasselbe nun was *Ἰχθὺς ζώντων* ausdrückt, versinnbildlichen auch viele andere Bilder, die in den christlichen Katakomben häufig zu sehen sind, wie das Isaakopfer, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen, die Susanna (die aus den apokryphischen Büchern des Alten Testaments stammt); sie sind „sämtlich sinnbildliche Darstellungen der Rettung aus dem Grabe zum seligen Leben im Himmel“.[1]

Auf einem christlichen Grabmale zu Thessalonich heißt es: „Den süßesten Eltern zur Ruhestätte bis zur Auferstehung.“ Darunter befindet sich das Bild eines Fisches. Der Glaube an die Auferstehung ist auf einem alten Katakomben-Grabstein durch folgenden Satz ausgedrückt: „Er hat seinen Leib der Erde anvertraut, bis der frohe Tag der Auferstehung dämmert.“[2]

Die meisten christlichen Gräber weisen nur das Zeichen des christlichen Glaubens, den Anker, auf. In der Katakombe der heiligen Priscilla finden wir auf 370 Inschriften 39mal den Anker, elfmal die Palme, zweimal die Taube und nur dreimal den Fisch. Von diesen drei Fisch-Grabsteinen entstammen wohl zwei vielleicht noch aus dem 2. Jahrhundert, dagegen der dritte sicherlich aus dem 3. Jahrhundert. Bereits Wilpert[3] hat richtig vermutet: „Das spätere Auftreten des

---

[1] De Waal *Roma sacra*, München 1905, S. 100 f. Daher wird auch auf den alten Grabinschriften der sehnsüchtige Wunsch ausgedrückt: *vivatis in Deo* oder *vivas in Deo* (vgl. Georg Schmidt *D. unterirdische Rom* Brixen 1908 p. 124, 143, 271). Daher haben zuweilen die den Toten beigelegten tönernen Henkelkrüge die Aufschrift: *ζήσῃς* (derartiges findet sich in der Sammlung des Konsul Niessen, Cöln).

[2] *σῶμα δὲ γαίῃ εἰσόκαι ἀναστάσεως εὐάγγελον ἦμαρ εἴκητε*. Vgl. de Waal *Roma sacra* S. 108.

[3] *Röm. Quartalschr.* 20, 14.

Fisches an sich liegt in der Natur der Sache begründet", da es die Vereinfachung der älteren Darstellungen ist, welche mehrere Fische aufweisen, „aus denen er sich als selbständiges Symbol entwickelt hat." Die himmlische Fischmahlzeit ist somit später nur durch einen Fisch angedeutet worden. Dieser eine Fisch wurde dann im Laufe der Zeit als das Symbol des Heilands, als Ἰχθύς, gedeutet. Daher wird nun anstelle des Fischbildes das Wort Ἰχθύς gesetzt.[1] Ebenso wie den Juden[2] war auch den ältesten Christen der Fisch eine bevorzugte Speise. Aus Tertullian adversus Marcionem I, 14 geht hervor, daß Marcion die Fische als eine „heilige Speise, sanctiorem cibum" betrachtet hat; die Marcioniten und Manichäer haben daher Fischspeise bevorzugt. Die Montanisten begründeten ihre strenge Fastenordnung damit, daß sie behaupteten: „Christus aß nach seiner Auferstehung Fisch und nicht Fleisch, weswegen auch wir Fisch essen und nicht Fleisch."[3] Clemens von Alexandrien[4] sieht in dem Fischgenuß die εὔκολος καὶ θεοδώρητος καὶ σώφρων τροφή.

Mit dem Beginn des 5. Jahrhunderts ist das Fischsymbol fast überall verschwunden.[5]

---

[1] So z. B. de Waal *Roma sacra* S. 112: Bettoni[us] in pace. Deus cum spiritum (!) tuum (!). Ἰχθύς. Decessit VII Idus Febr. ⚓. annorum XXII.

[2] Die Juden setzten ihren Gästen, die sie besonders ehren wollten, Fische vor (vgl. Talm. Makkōt 11a, Sifre zu Deuter. Abschn. 37).

[3] F. J. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 154. [4] Paed. II, 1.

[5] Vgl. F. X. Kraus *Roma sacra* S. 240. Herr Prof. A. Müller, Religionslehrer an der hiesigen Oberrealschule, macht mich noch auf folgendes, sehr altes Mosaikbild aus der Basilika S. Apollinare Nuovo zu Ravenna aufmerksam, welche kurz nach dem Jahre 500 erbaut wurde. Es stellt das letzte Abendmahl dar. Prof. A. Müller, der das Original gesehen hat, beschreibt es mir folgendermaßen: Die ganze Auffassung der Szene erinnert noch sehr an die entsprechenden Bilder in den Katakomben. Der gedeckte Tisch ist mit einem Polster eingefaßt, auf welches sich die um den Tisch liegenden Personen stützen. Während die Apostel bartlos sind, ist Christus bärtig; er liegt an der Ecke, links vom Beschauer. Auf dem Tische sind vor den Aposteln Brote, während in der Mitte eine Schüssel mit zwei Fischen steht.

Das spätere Christentum, dem der ursprüngliche Sinn des Fischmahls nicht mehr geläufig war, sah in den Fischen ebenfalls das Christus-Symbol Ἰχθύς, und so wurde das eigentliche messianische Fischmahl zum Sinnbild der Eucharistie. Schon H. Achelis[1] meint, daß die eucharistische Bedeutung des Fisches „erst später hineingelegt worden" und nur verständlich sei „als eine Weiterbildung der einfacheren Vorstellung, daß der Fisch Christus bedeutet". Die Bezeichnung Ἰχθύς für den Heiland ist aus einer Verschmelzung des Messias mit dem messianischen Fisch hervorgegangen. Und letzterer dient ja nach altjüdischen Vorstellungen den Frommen einst zur Speise. Daher konnte Christus bei den Kirchenvätern zu demjenigen Fisch werden, „durch dessen innerliche Heilmittel die Menschheit täglich erleuchtet und ernährt wird".[2] Nicht nur das Christentum, sondern auch der Islam hat den Glauben an das ewige Leben und die Auferstehung vom Judentum übernommen. Daher ist nach den Dogmatikern des Islam die himmlische Speise der Seligen der Fisch, der die Erde trägt.[3] Auch den Muslims ist der Fisch eine bevorzugte Speise, worüber es im Koran (Sure 5) lautet: „Seine Speise diene euch und den Reisenden als Lebensmittel."

Eine ähnliche Rolle wie der Fisch bei der Wiederauferstehung im Judentum spielt der messianische Stier Haδayaš im Parsismus. Dieser unsterbliche Stier wird erst am Tage der Wiederauferstehung von dem Heiland Saošyant

---

[1] Achelis *D. Symbol des Fisches,* Marburg 1888, S. 51.

[2] Vgl. Prosper v. Aquitanien *De promiss. et praedict. Dei* II, 39: *Piscis ... cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur.*

[3] Vgl. I. B. Rüling *Beitr. z. Eschatologie des Islam,* Leipzig (Dissert.) 1895, S. 65. Nach Sure 5, 112—115 sendet Gott dem Jesu auf sein dringendes Bitten einen himmlischen Tisch mit Speisen für die Menschheit herab. Als Hauptspeise wird von den Kommentaren der Fisch genannt. (Darauf bin ich von Rob. Eisler aufmerksam gemacht worden.)

geschlachtet. Das Fett dieses Tieres wird, gemischt mit Hōm, den Frommen als Unsterblichkeitstrank vorgesetzt.[1]

Diese den Juden nicht fremdartig klingende persische Vorstellung vom messianischen Stier ist, da die persischen Anschauungen über die zukünftige Welt sich vielfach mit den jüdischen eng berührten, neben manchen andern Ideen über das Leben im Jenseits und über die messianische Ära in die jüdische Eschatologie aufgenommen. Für solche Vorstellungen, die eigentlich mehr den Unterströmungen der jüdischen Religion angehört und niemals einen wesentlichen Bestandteil des Judentums ausgemacht haben, suchte man nachträglich Anhaltspunkte in der Bibel. So glaubte man den messianischen Stier bereits in Hiob c. 40 angedeutet zu finden, wo neben dem messianischen Leviatan auch ein gewaltiges Landtier, namens Behēmōt, wohl „Flußpferd“ (s. Gesenius-Buhl: Handwörterb. z. A. T.[14]) geschildert wird. Auch die Ableitung des Namens von Behēmā („zahmes Vieh“) schien für die Annahme eines Stieres zu sprechen. Erst in der spätjüdischen Literatur tritt neben dem Leviatan das messianische Landtier Behemot auf (vgl. 4. Buch Esra 6, 51; Syr. Baruchapokal. 29, 4), mit dessen Fleisch die Frommen am Jüngsten Gerichte gespeist werden (Henoch 60, 7; 4. Esra 5, 51—52). Im Midraš[2] wird er als gewaltiger Stier

[1] Vgl. *Dādistān ī Dīnīk* c. 37, 99. 119; 48, 34; 90, 40; *Bundehiš* 19, 13; 30, 25; *Zādsparam* 11, 10. Dieser Trank, der Hūš heißt, spielt auch im Mithraskult eine wichtige Rolle, vgl. A. Dieterich *Bonn. Jahrb.* 1902, S. 32. Nach dem Parsismus wird sonst den verstorbenen Seligen gleich nach ihrem Tode im Himmel als Speise eine Art Butter, Maidyōk-zarem vorgesetzt. Sie wird als die allerangenehmste Speise bezeichnet; vgl. *Dādistān ī Dīnīk* c. 31, 13. *Hādōxt Nask* II, 38; *Mēn ī xard* II, 152. Der messianische Stier der Perser kann ursprünglich die Sonne im Tierkreiszeichen des Stieres, im Frühlingsäquinoktium, darstellen. So stammen auch „die ältesten erhaltenen babylonischen Urkunden aus der Periode des Stieres; der Kalender ist vollständig hierauf zugeschnitten.“ (J. Benzinger *Hebr. Archäologie*[2] p. 163.)

[2] Wajiqrā Rabbā P. 13, 4; P. 22, *Pesiqtā-Rabbāti* cap. 16; Jalqūṭ zu 3. Mos. cap. 11. Der *Midraš Tanḥumā* 3. Mos. cap. 11, 1 u. 5. Mos. 29, 9 gibt über den Leviatan und den Behemōt folgende Schilderung:

geschildert, der in der messianischen Zeit mit dem Leviatan einen Zweikampf besteht, in welchem beide sich gegenseitig tötlich verwunden werden. In dem Satze Hiob 40, 19: „Sein (des Behemōt) Schöpfer wird das Schwert heranbringen“, fand man nun eine Bestätigung für die Anschauung, daß Gott dann diesen Stier mit einem Schwerte zergliedern und an die Frommen verteilen werde (s. Kommentar Raši zu Hiob 40, 19). In der hebräischen Dichtung Aqdāmūt,[1] die von dem um 1060 n. Chr. lebenden Rabbi Meir Ben-Jiṣḥāq verfaßt ist, wird diese eschatologische Vorstellung genau geschildert: „Bald wird uns Gott in die ewige Welt leiten, die er uns in seiner Erhabenheit von Anfang an zum Anteil beschieden hat. Nun erhebt sich ein Zweikampf zwischen dem Leviatan und dem Bergstier, sie greifen einander tapfer an und führen einen belustigenden Kampf. Mit den Hörnern führt der Stier Behemōt seine tötlichen Stöße. Der Fisch aber schnellt ihn tot mit seinen ehernen Flossen. Gott tritt herzu mit einem gewaltigen Schwerte und zergliedert sie und bereitet sie zum köstlichen Mahle für die Frommen. Diese sitzen rings um Tische von Jaspis und Karfunkel neben balsamströmenden Bächen und zechen entzückt aus vollen Pokalen des köstlichen Weins, der seit der Schöpfung der Welt in Beeren aufbewahrt ist.“

In der zukünftigen Welt wird den Frommen aus dem Fleische des Behemōt und des Leviatan ein Mahl hergerichtet. Gott fordert zunächst die Engel auf, den Leviatan zu erlegen. Sobald sie ihm aber gegenüberstehen, und er seine Blicke gegen sie heftet, geraten sie in Furcht und ergreifen die Flucht. Er reißt seinen Mund auf und verschlingt sämtliche Fische des Meeres. Auf Geheiß Gottes schießen die Engel Pfeile gegen ihn, allein er fühlt sie nicht; sie schleudern dann mit Wurfmaschinen gegen ihn gewaltige Steine, aber sie schaden ihm nicht. Da läßt Gott den Behemōt, der auf 1000 Bergen weidet, in gewaltige Wut gegen den Leviatan geraten, er stürmt gegen ihn an und beide töten sich gegenseitig. Sogleich versammeln sich die Frommen um diese beiden messianischen Tiere, und Gott läßt dann jeden einzelnen seinem Verdienste entsprechend von ihnen Fleisch essen.

[1] Diese Dichtung wird am ersten Tage des *Šābu'ōt*-Festes verlesen und ist im *Maḥzōr* aufgenommen.

7 Ursprung der engen Verbindung des Fisches mit dem Auftreten des Messias im Judentum

Daß der Anbruch der messianischen Zeit im Judentum eng mit dem Fischsymbol verknüpft ist, scheint auf astrologische Vorstellungen zurückzugehen. Im Altertum spielten die zwölf Tierkreisbilder des Himmels die wichtigste Rolle im Kalender. Diese uralten Bilder kamen bereits in babylonischen Abbildungen vor. Niemand weiß, wann sie erfunden worden sind. Bereits in grauer Vorzeit wurden besonders der Tierkreis und die Planeten beobachtet.[1] Die Jahreszeitpunkte des Weltenjahres suchte man im Tierkreis zu fixieren.[2] Nach altorientalischer Auffassung konnte man den richtigen Zeitpunkt wichtiger Ereignisse aus den Gestirnen erschließen. Die Babylonier gaben daher stets auf den Stand der Himmelskörper acht, und „überzeugt davon, daß dieser Zusammenhang mit demjenigen, was sich auf Erden ereignet, und daß die Götter hierdurch den Menschen ihren Willen zu erkennen geben, nahm man bei den wichtigen Vorfällen sorgfältig Notiz von demselben, um aus ihm Weissagungen bezüglich der nächsten Zukunft herzuleiten".[3]

Auch die alten Inder glaubten, daß alle Ereignisse in der Welt von den Tierkreisbildern und den Planeten abhängig wären. „Alles, was hier in der Welt Schönes und Unschönes zu schauen ist, das stammt von ihnen" (von „dem Monde, den Sternbildern, Planeten").[4] „Von den Planeten hängt ab der Könige Erhebung und Fall und das Sein und Nichtsein der Welt; deshalb sind die Planeten besonders zu ehren."[5]

---

[1] Vgl. Ginzel *D. astronom. Kenntn. d. Babylonier* (in Beitr. z. alt. Gesch. 1902); A. Jeremias *D. Alter d. babylon. Astronomie*, Leipzig 1908.

[2] Vgl. O. Gruppe *Griech. Myth. u. Religionsgesch.* I, 450. Über die astrologischen Anschauungen in Nordabessinien vgl. E. Littmann *Arch. f. Religionsw.* 11, 298 ff.

[3] P. Tiele *Gesch. d. Relig. d. Altert.* I, S. 209f.; vgl. Diodoros *Βιβλιοθήκη ἱστορική* (ed. Vogel, Leipzig 1888) II c. 30—31.

[4] *Maitrāyaṇa Upaniṣad* 6, 16. [5] *Yājñavalkya* I, 307.

Nach dem Glauben der Inder kann man unter einem günstigen oder üblen Gestirn geboren werden.[1]

Die alten Perser nahmen an, daß jedes Wesen seinen besonderen Stern habe.[2] Alles, was sich unter den Menschen ereignet, steht im Zusammenhang mit den Gestirnen.[3] Die Stellung der Tierkreisbilder ist nach persischer Auffassung von Einfluß für das menschliche Geschick.[4]

In China wird ebenfalls bei allen wichtigen Angelegenheiten der Astrologe gefragt, welcher aus den Gestirnen den günstigen Tag zur Vornahme eines Aktes berechnet. Ebenso wie die Babylonier unterscheiden sie Glücks- und Unglückstage (vgl. F. Heigl, Religion und Kultur Chinas, Berlin 1900, p. 130f.).

Dieser Glaube, daß das Schicksal des Menschen durch die Konstellation der Geburtsstunde bestimmt werde, besonders durch die Stellung der Planeten zu den Zeichen des Tierkreises, war ursprünglich den alten Israeliten und Griechen völlig fremd. Diese astrologischen Lehren scheint wohl hauptsächlich der Babylonier Berossos den Griechen vermittelt zu haben. „Die Verbreitung und Bedeutung, die diese Lehren und die astrologische Praxis fanden, offenbart sich in der Aufnahme der Astrologie in die stoische Theologie und in dem lebhaften Streite, der seit Karneades um ihre Geltung geführt wurde. Und mit der hellenistischen Zeit setzt eine reiche astrologische Literatur ein.“[5] Dieser Aberglaube hatte sich über die ganze klassische Welt verbreitet. Plinius[6] berichtet:

---

[1] Vgl. *Kauśika Sūtra* 46, 25. [2] Vgl. *Mēn ī xard* 49, 22—23.

[3] *Dādistān ī Dīnīk* 70, 2.

[4] *Epistles of Mānūščihar* 2, 9—11; Herodotos 1, 131 berichtet, daß die Perser die Sterne verehrten.

[5] P. Wendland *D. hellen.-röm. Kultur,* Tübingen 1907, S. 80; vgl. auch F. Boll *D. Erforsch. d. antik. Astrologie* in *N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 1908, S. 103ff.; F. Cumont, *D. oriental. Religionen.* übers. von Gehrich, Leipzig 1910, S. 191—205.

[6] Plinius *Historia naturalis* II, 23. Den Römern war ursprünglich die Verehrung der Gestirne fremd, vgl. W. Gundel *De stellarum appellatione et religione Romana,* Rel. gesch. Vers. u. Vorarb. III 2, Gießen 1907.

Viele Menschen schreiben ihren Gestirnen die Ereignisse zu „nach den Gesetzen der Konstellation bei der Geburt“. „Diese Meinung fängt an, sich festzusetzen, und sowohl der Gebildete als auch der rohe Haufe nähert sich ihr im Sturmschritt.“ Bei der Deutung des Sternes ist es nach Plinius von Wichtigkeit, „welche Ähnlichkeit er zeige, und an welchem Orte er erscheine“.[1] Das Altertum glaubte, daß die hervorragenden Menschen besonders helleuchtende Sterne hätten.[2] In der Geburtsnacht Alexanders d. Gr., da der Tempel der ephesischen Artemis in Flammen aufging, stand ein auffallend glänzender Stern am Himmel. Schon die Mitwelt deutete ihn auf den kommenden Heiland, und der Sternglaube hat mit dazu beigetragen, dem Mazedonier bei den Persern den Weg zu ebnen. Noch mit der Geburt Alexanders Severus' (222 — 235) verknüpft die Überlieferung die Erzählung von einem plötzlich aufleuchtenden Stern, der die künftige Weltstellung des nicht in Purpur geborenen Knaben voraus verkündet hätte. Ähnliches berichtet der Talmud: Bei der Geburt Moses' erhellte plötzlich ein überirdisches Licht das Haus, in welchem das Kind geboren wurde.[3] Nach dem Midraš[4] war dieses Licht in der ganzen Welt sichtbar. Auch bei der Geburt Jesu erscheint über Bethlehems Stall ein Stern.[5]

Die Israeliten haben erst durch die Berührung mit den Assyrern die Sterndeuterei in ihrer Verwertung für das Geschick des einzelnen Menschen kennen gelernt.[6] Dieser Aber-

---

[1] Plinius *Historia nat.* II, 92. [2] Vgl. Plinius II, 28.

[3] *Talm. Sōṭā* 12a und 13b; *Megillā* 14a.

[4] *Jalqūṭ* zu 2 M. 2.

[5] Vgl. Matth. 2, 2. Über den Glauben an die Sterne und besonders über den Stern Christi vgl. auch Hugo Kehrer *D. hlgen drei Könige in Literatur u. Kunst,* Leipzig 1909.

[6] Die astralen Grundlagen waren zwar den Israeliten seit ältester Zeit bekannt, aber die eigentliche Astrologie stand in unvereinbarem Gegensatze zu ihrer monotheistischen Religion, denn es galt als heidnische Art, aus den Sternen die Zukunft ergründen zu wollen (vgl. Jes. 47, 13).

glaube scheint etwa um 700 v. Chr. in Palästina eingedrungen zu sein. Die Bibel berichtet, daß der assyrerfreundliche König Manasse die Gestirne des Himmels verehrte.[1] Diesen Aberglauben, daß von den Sternbildern das Geschick des Menschen abhänge, sucht Jeremia (10, 2) zu bekämpfen: „An die Sitten der Völker gewöhnt euch nicht, und vor den Zeichen des Himmels zagt nicht, wenn auch die Völker davor zagen." Die Mišnā[2] wirft den Heiden die Verehrung der Sterne und der Tierkreisbilder vor. Die um 140 v. Chr. verfaßten Sibyllinischen Orakel des 3. Buches behaupten, daß die Juden „weder aus den Sternen die Orakel der Chaldäer suchen, noch Astrologie treiben, denn das alles ist verführend".[3] Allein im gewöhnlichen Volksglauben der Juden hatte man bereits lange der Astrologie hohe Bedeutung beigelegt. Schon Aussprüche von Talmudlehrern aus dem 1. Jahrhundert beweisen, daß man an die Sterndeutung sehr viel glaubte.[4] „Das Schicksal des Menschen hängt von dem Planeten ab, der in der Geburtsstunde herrscht", heißt es im Talmud.[5] Rabbi Eliežer aus Modein behauptete, schon Abraham habe große astrologische Kenntnisse besessen, weshalb er von vielen aufgesucht wurde.[6] Ebenso sagt der Zōhār,[7] daß Abraham aus den Gestirnen die Geschicke der einzelnen Völker lesen konnte. Diese Ansicht, daß Abraham die Astrologie genau gekannt hatte, ist sehr alt. Bereits jüdisch-hellenistische Schriftsteller der vorchristlichen Zeit berichten dieses.[8] Talmudlehrer des 2. Jahrhunderts n. Chr.,

---

[1] II. Kön. **21**, 3 und 5. [2] Mišnā *Abōdā zārā* **4**, 7.

[3] *Sibyll. Or.* III, 227 f. Über das Alter dieses 3. Buches vgl. E. Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes* III⁴, 571 f.

[4] Vgl. *Talm. Šabbāt* 156 a, *Nedārim* 32.

[5] *Šabbāt* 156 a; vgl. auch Zōhār Berēšit Bl. 180 b: הכל תלוי במזל „Alles hängt vom Tierkreis ab." Ähnlich heißt es im *Talm. Mōʿed qāṭān* 25 a: „Rabbā lehrt, daß Leben, Kinder und Lebensunterhalt vom Planeten abhängt."

[6] *Talm. Bābā Batrā* 16. [7] Zōhār Berēšit, Parešā *Lek-lekā*.

[8] Vgl. P. Wendland *D. hellen.-röm. Kultur*, S. **111** f.

wie Rabbi Meir und R. Jōse huldigten der Astrologie[1], ebenso R. Chaninā (3. Jahrhundert).[2] Doch suchten andere Weise diesen Aberglauben zu bekämpfen, so R. Aqibā, R. Jōḥanan, Rāb und Semūel,[3] indem sie behaupteten, das Geschick Israels stehe nicht unter dem Einfluß der Tierkreisbilder; jedoch geben sie zu, daß die Sterndeutung für die Geschicke anderer Völker von großem Einfluß sei.[4]

Auch von den Juden sind die wichtigsten Begebenheiten unter den Menschen in Beziehung zu den Planeten und Tierkreisbildern gesetzt worden.[5] So ist die altisraelitische Anschauung, daß Gott die Handlungen der Menschen mit der Wage wägt[6], unter dem Einfluß der Astrologie mit dem Rōš-haššānā-Fest, welches am ersten Tišri (d. i. der siebente Monat) im Tierkreisbild der „Wage“ gefeiert wird, eng verschmolzen. Dieses bestätigt der Midras Rabbā[7], der ausdrücklich bemerkt, daß dieses Fest mit dem Tierkreisbild der „Wage“ im Zusammenhang stehe, da Gott an diesem Tage die Taten der Menschen auf einer Wage abwiegt. Nach Josephus[8] wurde die Zerstörung des Tempels bereits lange vorher durch ein schwertähnliches Gestirn angekündigt.

Dem Midraš gemäß hatte Haman aus den Sternbildern zu berechnen gesucht, wann der geeignetste Zeitpunkt für die Vernichtung der Juden wäre. Und er fand, daß sein Plan unter dem Tierkreis der „Fische“ am besten ausgeführt werden könnte, denn er dachte: „Wie die großen Fische die kleinen

[1] *Talm. Sukkā* 29a, *Mekiltā* (ed. Weiß, Wien 1865) S. 4a.
[2] *Šabbāt* 156. [3] *Šabbāt* 156a.
[4] *Šabbāt* 156, *Mekiltā* (ed. Weiß) S. 4a.
[5] Vgl. z. B. *Talmūd Berākōt* 64a, *Hōrajōt* 14a.
[6] Vgl. Hiob 31, 6, Ps. 62, 10, Mišlē 16, 11, Dan. 5, 27, Baruch 41, 6. Diese Anschauung, daß die Gottheit die guten und bösen Handlungen der Menschen wiegt, war auch bei den Ägyptern heimisch; vgl. Budge *Book of death* 22f., ebenso auch im Parsismus, vgl. *Dādistān ī Dīnīk* c. 8, 1 u. 13, 3, *Mēn ī xard* 2, 119—121; *Ardā Vīrāf* 5, 6.
[7] *Bamidbār Rabbā* c. 16, 1.
[8] *Bellum Judaicum* VI, 5, 3; Tacitus *Histor.* 5, 13.

verschlingen, will ich auch die Israeliten verschlingen." „Doch Gott sprach: Du Bösewicht! Zuweilen werden die Fische verschlungen, zuweilen aber verschlingen sie, jetzt sollst du von den verschlingenden [Fischen] verschlungen werden."[1]

Besonders suchten die Juden aus den Tierkreisbildern das Erscheinen des Messias vorherzubestimmen, denn der Prophet Jōēl (3, 3f.) hatte ja verkündet: „Und ich gebe Wunderzeichen auf dem Himmel und auf der Erde . . . bevor der Tag des Herrn kommt." Nach Pesiqtā zuṭartā (S. 58a) und Zōhār (2. Mos. S. 3) wird ein Stern am Morgen die Geburt des Messias andeuten. Das Herannahen der messianischen Zeit wird durch ein deutliches Zeichen am Himmel zu erkennen sein.[2]

Der Talmud setzt die Kenntnis der zwölf Tierkreisbilder (mazalōt) als allgemein bekannt voraus.[3] Die Reihenfolge der zwölf Zodiakalzeichen nebst den ihnen zugehörigen Monaten, wie sie in den jüdischen Schriftwerken aufgezählt werden, lautet folgendermaßen: 1. Ṭāleh „Widder"—Monat Nisan. 2. Šōr „Stier"—Monat Ijjar. 3. Teōmim „Zwillinge"—Monat Siwan. 4. Sarṭān „Krebs"—Monat Tamūz. 5. Ari „Löwe"—Monat Āb. 6. Betūlāh „Jungfrau"—Monat Elul. 7. Mōznajim „Wage"—Monat Tišri. 8. ʿAqrāb „Skorpion"—Monat Marḫešwān. 9. Qešet „Bogen"—Monat Kislēb. 10. Gedi „Ziegenbock"—Monat Tēbēt. 11. Deli „Eimer"—Monat Šebat. 12. Dāgim „Fische"—Monat Ādār.[4]

---

[1] *Midraš Rabbā* zu Esth. 3, 7, *Jalqūṭ Šimeōni* zu Esth. 3, 7.

[2] *Sibyllin. Or.* III, 796 ff. Daher scheint auch Aqibā den Freiheitshelden Bar-Kosiba, den er für einen Messias hielt, Bar-Kōkebā („Sternensohn") genannt zu haben; vgl. *Midr. Ekā* 2, 2; *Jer. Talm. Taʿanit* IV, 7, p. 68b.

[3] Vgl. *Berākōt* 32b; ebenso das 5. Buch der *Sibyllin. Or.*, das etwa im 2. Jhdt. n. Chr. verfaßt ist; vgl. E. Kautzsch, *Apokryphen* Bd. II 183; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volks* III⁴, 581—582.

[4] Vgl. *Pesiqtā Rabbāti*, c. 20; *Midr. Tanḫūmā* 5. M. c. 32; *Midr Rabbā* zu Esth. 3, 7; *Jalqūṭ Simeōni* zu 2. M. Absch. 418; *Jalqūṭ Sim.* zu 1. Kön. 7; Ṭal-Gebet, beginnend mit „Ēlim bejōm" im Mussāf-

Für das Auftreten des Messias bietet nun das Sternbild der „Fische“ die bedeutungsvollsten und günstigsten Merkzeichen. Nach einer jüdischen Überlieferung ist nämlich die Zeit, die der Ankunft des Messias vorangeht, in zwölf Abschnitte geteilt, von denen ein jeder besondere Drangsale für die Welt bringen wird. Erst nach dem zwölften Zeitabschnitt wird sich Messias offenbaren[1], denn die Zwölfzahl ist von guter Vorbedeutung (Jalqūt zu Jes. 66). Unter den zwölf Sternbildern stehen die „Fische“ an letzter Stelle und sind im zwölften Monat sichtbar. Das Sternbild der „Fische“ kann, da es als letztes der Tierkreisbilder im letzten Monat auftritt, einerseits symbolisch sehr leicht als der Zeitpunkt des Weltendes aufgefaßt werden, anderseits aber auch, da unter demselben Sternbilde das Frühlingsäquinoktium liegt, wegen des Frühlingsanfangs den Beginn einer neuen blühenden Ära darstellen. Daher liegt es sehr nahe, das Erscheinen des Messias auf diesen Zeitpunkt zu verlegen, so daß also die Vorstellungen von dem Anbruche der messianischen Zeit sich eng mit dem Fisch verknüpften.

Gebet zum ersten Tage Pesaḫ (verf. Ele'azar Kalir im 8. Jhdt., vgl. Zunz *Literaturgesch. d. synag. Poesie* S. 45); Gešem-Gebet, beginnend mit „Jiftaḥ ereṣ lejēš'a“ im Mussāf-Gebet zu Šemini 'aṣeret; Raši z. Talm. Rōš haššānāh 11b; Qinōt Lēl tiše'ā be-Ab im Schlußstück beginnend mit „Zer'a qōdeš“; Šelōmō Ibn-Gabirol (11. Jhdt.) in seinem Keter malkūt.

[1] *Syr. Baruchapokal.* c. 27. Auch nach dem Parsismus tritt der Heiland, der die Auferstehung aller Toten bewirkt, am Ende des Weltenjahres, das eine Periode von 12000 Jahren umfaßt, auf (vgl. *Bundehiš* c. 7). Dieses Weltenjahr des Parsismus zerfällt ebenfalls in 12 Abschnitte zu je 1000 Jahren. Vom 6. Millennium ist in Zādsparam 9 die Rede. Am Ende des 9. Millenniums hat Zarathuštra gewirkt (*Dinkard* VII, c. 1, 51). Am Ende des 10., 11. und 12. Millenniums erscheint je ein Messias, aber erst der letzte Heiland erweckt die Toten (vgl. *Dinkard* VII, c. 8, 51—10, 19; *Bundehiš* 30, 1—3; *Dādistān ī Dīnīk* 2, 10; 48, 30; *Epistles of Mānuščihar* II, 3, 3; *Grdr. d. iran. Phil.* II, 686). Nach jüdischer Auffassung bleiben die Frevler in der Hölle über zwölf Monate und werden dann erlöst (*Jalqūṭ* zu Jes. 66; *Edujot* 2, 10; Jerus. Sanhedrin 10, 3).

Im Einklang mit dieser Erklärung stehen folgende ältere Angaben jüdischer Schriftwerke:

Der im 15. Jahrhundert lebende Isaak Abrabanel erwähnt in seinem Kommentar zu Daniel, daß der Messias unter dem Zodiakalzeichen der „Fische“ auftreten werde.[1] Aus demselben Grunde hat auch der im 17. Jahrhundert lebende Pseudomessias Sabbatai Ṣebi eine sonderbare Zeremonie mit einem Fische vorgenommen, den er wie ein Kind in die Wiege gelegt mit der Angabe: Israel werde unter dem Zodiakalzeichen „Fische“ erlöst werden.[2]

In einem aus dem 8. Jahrhundert stammenden Ṭal-Gebet des ersten Tages des Pesaḫ-Festes heißt es: „Du mögest die Früchte des Jahres vermehren im Himmelstore[3] der „Fische“, mache sie fett, o Tau, laß die schlummernden Saaten Wurzel fassen, um sie erblühen zu lassen, wie Tau eine Rose erblühen läßt.“[4] Nach einem Kommentar zu dieser Stelle ist nun unter den „schlummernden Saaten“ allegorisch das Volk Israel zu verstehen, das bei dem göttlichen Tau der Erlösung und Totenauferstehung[5] wiederum aufblühen wird.[6] Auch hierin liegt die Vorstellung, daß unter dem Sternbilde der Fische die Erlösung erfolgen wird. Infolge dieser Auffassung hielt man es für ein günstiges Vorzeichen, wenn ein Kind am fünften Tage der Woche, an welchem ja Gott die Fische erschaffen hat, geboren wurde. Ein solcher Mensch wird nach talmudischer Auffassung später Hervorragendes leisten im Wohltun gegen

[1] Vgl. die hebr. Monatsschrift des Bär Goldenberg *Nōgā hajjārēaḫ*, Lemberg 1872 I, S. 17.

[2] Vgl. H. Graetz *Gesch. d. Juden*, Bd. 10 (Leipzig 1868) Note 3, Nr. 7, S. XXXII.

[3] Der Ausdruck „Himmelstor“ für Sternzeichen kommt daher, weil man sich im Altertum vorstellte, als ob die Sterne aus einem Himmelstore hervorträten; vgl. das Buch Henoch 33, 3 u. 72—82.

[4] Ṭal-Gebet, beginnend mit אלים בירם (verf. v. Eliezer Kalir).

[5] Über den Tau der Totenauferstehung vgl. Jes. 26, 19; vgl. auch J. Goldziher, Archiv XIII p. 45ff.

[6] S. *Maḫzōr šel Pesaḫ*, Metz, E. Hadamard 5577 Bl. 95a.

seine Mitmenschen.[1] Ebenso wie es im Tierkreisbild zwei Fische gibt, nimmt auch der Talmud zwei Leviatan an, einen männlichen und einen weiblichen, von denen Gott bereits den weiblichen Fisch getötet hat, dessen Fleisch bis zur Auferstehung für die Frommen konserviert ist (Bābā Batrā 73b). Daher wird wohl auch „Jinōn" der allgemein übliche Name für den Messias geworden sein, indem dieser Name wahrscheinlich volksetymologisch mit hebr. nūn „Fisch" in Zusammenhang gebracht wurde. H. Dölger[2] hält die Bezeichnung „Jinōn" nur für eine künstliche Wortspielerei, da er nur eine einzige Stelle für das Vorkommen dieses Namens kennt, nämlich Talmud Sanhedrin 98b, wo neben zwei künstlich konstruierten Messiasnamen, wie Ḥaninā und Menaḥēm Ben-Hisqiā, auch zwei sehr alte Bezeichnungen Šilā[3] und Jinōn erwähnt werden. Bereits in einer sehr alten Überlieferung kommt der Messiasname Jinōn vor: „Vor Erschaffung der Welt wurde bereits der Name des Messias erschaffen, denn es heißt Ps. 72, 17: Sein Name ist ewig, vor [Erschaffung] der Sonne war sein Name Jinōn".[4] Das hohe Alter dieser Überlieferung wird auch durch das Buch Henoch, das um 100 v. Chr. entstanden ist, bezeugt. Henoch 48, 3 geht auf diese altjüdische Auslegung zurück: „Bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen geschaffen, bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, wurde sein [des Messias] Name vor dem Herrn

[1] *Talm. Šabbat* 156a.

[2] *Röm. Quartalschr.* 23, 38.

[3] *Berēšit Rabbā* Abschn. 98 übersetzt 1. Mos. 49, 10 folgendermaßen: „Nicht weichen wird das Zepter von Juda und das Rechtswesen, bis der Šilā erscheint, d. i. der königliche Messias." Ebenso *Jalqūṭ Šime'ōni* und *Targum Onkelos* zu 1. Mos. 49, 10. Somit ist die Auslegung, daß Šilā der Name für Messias sei, alt und wird wohl durch Ez. 21, 32 beeinflußt worden sein: „Bis der [Messias] erscheint, dem das Recht gebührt". Über Šilā vgl. auch *Jalqūṭ* zu Jes. 18 und Adolf Posnanski *Schiloh, die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertum,* Leipzig 1904.

[4] *Talm. Pesāḥim* 54a, *Nedārim* 39b, *Jalqūṭ Šim.* 1. Mos. Abschn. 20; *Berēšit Rabbā* Abschn. 1; *Jalqūṭ* zu Jer. c. 17.

der Geister genannt." Jinōn als Name des Messias ist häufig belegt.[1]

Hiermit habe ich nachgewiesen, daß Dölgers Annahme über den messianischen Namen Jinōn unwahrscheinlich ist, er war vielmehr ein allgemein geläufiger Ausdruck für Messias. In einer mittelalterlichen jüdischen Quelle wird Jinōn tatsächlich mit hebr. nūn (aram. *nūnā*) „Fisch" in Zusammenhang gebracht. So sagt der Zōhār ḫādāš ausdrücklich: „Gott wird vermittels der Fische Israel durch Messias erlösen, denn es heißt Ps. 72, 17: Vor Erschaffung der Sonne war sein Name Jinōn".[2] Diese jüdische Auffassung scheint im Mittelalter sehr verbreitet gewesen zu sein, denn im 17. Jahrhundert wurde allgemein „Jinōn" von nūn abgeleitet.[3]

Auch die indischen Fischmythen, welche manche Ähnlichkeiten mit den jüdischen Vorstellungen aufzuweisen haben, scheinen auf astrologische Anschauungen zurückzugehen und mit dem Sternbild der „Fische" in Beziehung zu stehen.[4]

Ebenso wie vor dem Auftreten des jüdischen Messias suchen die Kranken gemäß einer buddhistischen Legende sehnsüchtig nach einem bestimmten Fisch, von dessen Genuß die

---

[1] Vgl. *Pesiqtā de-Rab Kahănā*, ed. Buber, Lyck 1868, Bl. 148a; *Midraš Tanḥūmā*, Parešā *Nāšō* Einleit.; *Midraš Mišle* 3 u. 19; *Ēkā Rabbā* 1, *Jalqūṭ* zu Ps. 72, 17; gemäß einem späten Midraš hat der Messias acht Namen: Jinōn (Ps. 72, 17), Ṣemaḥ (Jes. 4, 2), Māšiaḥ (Dan. 9, 25f.), Pele (Jes. 9, 5), Jōēš (Jes. 9, 5), Ēl (Jes. 9, 5), Gibbōr (Jes. 9, 5), Abi-'ad-šar-šālōm (Jes. 9, 5); vgl. Susmann Eli'ezer *Jalqūṭ Eliēzer*, Preßburg 5624, Bl. 70b.

[2] עתיד הקב"ה למפרק להו באלו הנונין לישראל ע"י משיח דכתיב לפני שמש ינון שמו.

[3] Vgl. G. Ludovici *Dissertatio philologica de nomine Christi ecclesiastico acrosticho ἰχθύς, piscis,* Lipsiae 1699; H. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 38.

[4] Der Fisch als Retter ist auch in der syrischen Sage mit dem Tierkreisbild in Zusammenhang gebracht. So soll der südliche Fisch im Tierkreis die ins Meer gefallene Isis oder Derketo gerettet haben und deshalb verstirnt worden sein; vgl. F. Lübkers *Reallexikon d. klass. Altert.*, Leipzig 1891, S. 1152.

Heilung abhängt, den sie aber nirgends finden können. Da beschloß der fromme König Padmaka, sich für seine kranken Untertanen zu opfern. Mit dem inbrünstigen Gebete, daß er in der nächsten Geburt als Rohita-Fisch wiedergeboren werden möge, tötete er sich selbst und wurde sofort auf dem Sande des Flusses als Rohita-Fisch wiedergeboren. Die Gottheiten ließen die Kunde davon im ganzen Reiche verbreiten, worauf nun das herbeiströmende Volk mit Messern das Fleisch des Fisches abschnitt, durch dessen Genuß es sogleich geheilt wurde. Trotz der Schmerzen fühlte sich der Rohita-Fisch hierdurch sehr glücklich, und nachdem er sich ihnen zu erkennen gegeben hatte, bekehrte er sie zum Buddhismus.[1] In der brahmanischen Sage von Manu erscheint der Fisch sogar als der Retter der gesamten Menschheit. Nachdem der Gott Brahma die Gestalt des Fisches angenommen hatte, rettete er den Manu vor der hereinbrechenden Sintflut, indem er ihn veranlaßte, eine Arche zu bauen, wohin er mit den sieben Ṛṣis sich begeben sollte, und außerdem allen Samen legen sollte, den er ihm angeben würde. In Fischgestalt leitete dann dieser Gott die Arche durch die Fluten.[2] Auch Viṣṇu nimmt als Heilbringer die Fischgestalt an. In Bhāgavatpūrāṇa 8, 24, 43 fordern die Munis den Satyavrata auf, an Viṣṇu zu denken: „Der wird uns aus dieser Gefahr retten und uns Heil schaffen." Als nun Satyavrata an ihn denkt, erscheint Viṣṇu in Fischgestalt, denn „zum Heile für die Wesen nimmst du die Gestalt der Fische an", heißt es in diesem Werke (8, 24, 27).[3] In Gestalt eines goldenen Fisches wird Viṣṇu auch bei einer Feier dargestellt, die ihm zu Ehren am zwölften Tage des Monats Mārgaśiras, des ersten Monats des indischen Jahres, stattfindet, wobei er mit folgenden Worten angeredet wird:

[1] *Avadānaśataka,* ed. Speyer, S. 168 ff.; Pischel *S. B. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 511 f.

[2] *Śatap. Brāhm.* I, 8, 1, 1—10; *Mahābhar.* 3, 187; vgl. Pischel *S. B. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 515. [3] Vgl. Pischel a. a. O. S. 531

„Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich.“[1]

Auch nach babylonischer Auffassung bringt eine Gottheit in Fischgestalt der Menschheit Heil. Nach dem Oannes-Mythos, den Berosus wiedergibt, ist ein fischartiges Wesen, namens Oannes, welches ganz den Leib eines Fisches, aber einen menschlichen Kopf und menschliche Füße hatte, aus dem Meere emporgestiegen. „Dieses Wesen verkehrte am Tage mit den Menschen, ohne Speise zu sich zu nehmen, überlieferte den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste aller Art, lehrte sie die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte und überlieferte den Menschen überhaupt alles, was zur Kultivierung des Lebens gehört. Seit jener Zeit habe man nichts anderes darüber Hinausgehendes erfunden.“[2] Aus der viel früheren Periode, in der das Frühlingsäquinoktium noch unter dem Tierkreisbild des „Stieres“ stattgefunden hatte, scheint dementsprechend der messianische Stier der Perser zu stammen.

Sehr unzutreffend ist daher Wundts Erklärung, die er über den Ursprung des messianischen Fischsymbols gibt: „In der indischen Flutsage ist es der Gott selbst, der in Fischgestalt die Arche lenkt; und wenn in Griechenland der Delphin die ähnliche Rolle des Retters übernimmt, so ist es wohl das mit dem Seetier überhaupt sich verbindende Bild der sicheren Bewegung durch die den Menschen gefährdende Meerflut, das diese Vorstellung erweckt, ein Bild, das ja auch in dem christlichen Fischsymbol lange nachgewirkt und hier, nachdem seine ostasiatische Heimat längst vergessen war, die merkwürdigsten

---

[1] Pischel a. a. O. S. 519.

[2] Vgl. A. Jeremias in Roschers *Lexikon d. griech. u. röm. Mythol.* III Sp. 577 f. und in seinem Buche *Das A. T. im Lichte des alten Orients*, Leipzig 1904, p 4 ff.

Deutungen gefunden hat."[1] Diese Erklärung Wundts könnte wohl für den rettenden, göttlichen Delphin Griechenlands möglich sein, allein das Fischsymbol des christlichen Heilands geht, wie ich bereits oben glaube nachgewiesen zu haben, auf den jüdischen Leviatan zurück, der unter dem Einfluß des Tierkreisbildes der „Fische" in engen Zusammenhang mit dem Messias gebracht wurde und so schließlich mit ihm zu einer Person verschmolz.

[1] W. Wundt *Völkerpsychologie*, Bd. II Mythos und Religion, T. 3, S. 176. Auch W. Caland *Arch. f. Religionsw.* **11**, **140** lehnt den Ursprung des christlichen Fischsymbols von Indien ab; er nimmt jedoch an, daß es sich „aus christlichen Anschauungen erklären läßt".

[Schluß folgt]

La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité

Par **Paul Perdrizet**, Nancy

Avec une planche

I

L'histoire de Pandare et d'Echédore: texte et traduction 56. Sens, dans cette histoire, des mots *στίγματα*, *γράμματα* 58. Bibliographie des ouvrages relatifs à la marque dans l'Antiquité 59.

II

La marque par scarification 60. Par cautérisation 61. Dans le droit criminel du Moyen Age et des temps modernes 63. Suppression de la marque au fer rouge par la Constituante: le rapport de Lepelletier Saint-Farjeau 65. Fers à marquer, de type héraldique, médiévaux et modernes 67. Leur analogie avec les *τύποι* antiques à parasèmes 68. Les prisonniers Samiens, dans la guerre de 440, marqués au parasème de la chouette athénienne 69. Digression sur la chouette de Phidias à l'Acropole 70. Théocrite l' *'Ελαφόστικτος* portait-il une marque servile au fer rouge ou un tatouage de consécration? 72.

III

Du tatouage: que son origine remonte aux temps les plus reculés 73. Du tatouage en Grèce dans la civilisation prémycénienne 75. Traces de tatouages totémiques dans la légende grecque: les *Κυλικράνες* de l'Œta 76. Répulsion de la Grèce classique pour le tatouage 77. L'*epigramma fugitivorum* et les colliers d'esclaves fugitifs 80. Du tatouage comme flétrissure des mauvais esclaves 84. Le précepte du Ps. Phocylide 88.

IV

Des moyens employés par les *στιγματίαι* pour cacher ou pour faire disparaître la marque de flétrissure; le recours à Asclépios 91. Pandare le Thessalien et Echédore sont-ils des personnages historiques? 93. La Thessalie et le commerce des esclaves 94. Comment dissimulait-on les marques au fer rouge? 95. Comment les médecins grecs faisaient disparaître les tatouages 97.

V

La marque militaire au temps du Bas Empire, d'après Végèce 98. Elle est étendue aux *fabricenses* 99. Et aux *hydrophylaces* de Constantinople 99.

VI

Pourquoi les Pères y font si souvent allusion: le *signaculum* de la confirmation et la marque du *miles Christi* 101. De la croix et du *tau* comme marques sacrées. 102. Textes bibliques pour et contre la marque sacrée 105. L'*haggada* relative au roi Joachim 106. La marque sacrée dans l'*Apocalypse* et dans les sectes orientales du christianisme archaïque 107. Le stigmate militaire, cas particulier du stigmate religieux 109. Survivance de l'usage des marques de consécration dans le christianisme actuel 112. Tatouages de pélérinages 113. Les stigmates de François d'Assise ont pour origine un texte mal compris de l'*Epître aux Galates* 114. Les marques de consécration dans les religions antiques 117.

VII

Dextres de bronze, votives, des religions syriennes 118. Les dédicaces que ces dextres portent au poignet sont imitées des inscriptions de consécration gravées sur le poignet du fidèle 122. Tatouages religieux en forme de palmes, reproduits sur les dextres de Sidon 123. Tatouages en forme de cercles, reproduits sur la dextre de Darmstadt 123.

VIII

Les soldats du Bas Empire portaient tatoué sur la main le nom de l'Empereur 124. Les *Actes de Maximilien* 125. Pourquoi à la main 126. Pourquoi les Carpocratiens portaient une marque de consécration sur la partie postérieure du lobe de l'oreille droite 127. L'usage de la marque militaire remonte au IIIe siècle 128. C'est un rite d'origine syrienne 129.

I

En étudiant ici même le miracle du vase brisé[1], depuis Asclépios qui l'a opéré à Epidaure, jusqu'à saint Antoine de Padoue qui l'aurait réussi en Provence, j'ai montré comment un thème folklorique se répète d'une religion à une autre, à travers les siècles. L'enquête d'un thème n'est jamais finie.

[1] *Archiv für Religionswissenschaft* VIII 1905, p. 305—9. Cf. mon livre: *La Vierge de Miséricorde, étude d'un thème iconographique* (Paris, 1908), p. 30 et les références indiquées en 1909 par O. Weinreich *(Antike Heilungswunder* RGVV VIII 1, p. 4, note 4).

Depuis la publication de mon travail, j'ai trouvé que le miracle du vase brisé aurait été opéré aussi par saint Jean l'Evangéliste.[1] Pour continuer ces recherches sur les fameuses stèles d'Epidaure, je voudrais aujourd'hui entrer dans quelques explications sur un autre *ἴαμα* non moins divertissant[2], et dont le récit est, à certains égards, vraiment instructif. En voici le texte et la traduction.

[Πάνδαρ]ος Θεσσαλὸς στίγματα ἔχων ἐν τῶι μετώπωι. Οὗτος | [ἐγκαθεύδων ὄψ]ιν εἶδε· ἐδόκει αὐτοῦ τ[αι]νίαι καταδῆσαι τὰ στί||[γματα ὁ Θεὸς κα]ὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεί [κα ἔξω] γένηται τοῦ ἀβάτου, [ἀφελόμενον τὰ]ν ταινίαν ἀνθέμ[εν εἰς τ]ὸν ναόν · ἁμέρας δὲ γενο|[μένας ἐξανέστα] καὶ ἀφήλετο τὰ[ν ται]νίαν καὶ τὸ μὲν πρόσωπον | [ἐκεκάθαρτο τῶ]ν στιγμάτ[ων, τ]ὰν δ[ὲ τ]αινίαν ἀνέθηκε εἰς τὸν να|[όν, ἔχουσαν τὰ γρ]άμματ[α τ]ὰ ἐκ τοῦ μετώπου. Ἐχέδωρος τὰ Πανδά||[ρου στίγματα ἔλ]αβε ποὶ τοῖς ὑπάρχουσιν. Οὗτος λαβὼν πὰρ [Παν|δάρου χρήματα] ὥστ' ἀνθέμεν τῶι Θεῶι εἰς Ἐπίδαυρον ὑπὲρ αὐ|τοῦ | οὐκ] ἀπεδίδου ταῦτα · ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε. Εδόκει οἱ ὁ Θε[ὸς] | ἐπιστὰς ἐπερωτῆν νιν, εἰ ἔχοι τινὰ χρήματα πὰρ Πανδάρου Ε.. | ΘΗΝΑΝ ἄνθεμα εἰς τὸ ἱαρόν, αὐτὸς δ' οὐ φάμεν λελαβήκειν οὐθὲν || τοιοῦτον πὰρ αὐτοῦ · ἀλλ' αἴ κα ὑγιῆ νιν ποιήσηι, ἀνθησεῖν οἱ εἰκό|να γραψάμενος · μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν τὰν τοῦ Πανδάρου ταινί|αν περιδῆσαι περὶ τὰ στίγματά οὑ καὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεί κα ἐξ|έλθηι ἐκ τοῦ ἀβάτου, ἀφελόμενον τὰν ταινίαν ἀπονίψασθαι | τὸ πρόσ-

[1] Honorius d'Autun, *Speculum Ecclesiae*, dans Migne, *P. L.*, CLXXII, 835: *vas vitreum, quod in multas particulas dessiluit, pristinae sanitati restituit.* Suivant d'autres, saint Jean aurait rapproché les morceaux de pierres précieuses: cf. Ps. Isidore, *De ortu et obitu Patrum*, 72 (*P. L.*, LXXXIII, 151) et *Legenda aurea*, ch. IX. Je ne puis renvoyer aux *Acta SS*, puisque le *natale* de Jean l'Evangéliste est commémoré le 27 décembre, et que la collection des Bollandistes n'a pas dépassé le début de novembre.

[2] Wilamowitz (*Hermes*, XIX, 452) le qualifie de „besonders belustigend".

ωπον ἀπὸ τᾶς κράνας καὶ ἐγκατοπτρίξασθαι εἰς τὸ ὕδωρ· ἁ||μέρας δὲ γενομένας ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἀβάτου τὰν ταινίαν ἀφήλετο, | τὰ γράμματα οὐκ ἔχουσαν· ἐγκαθιδὼν δὲ εἰς τὸ ὕδωρ ἑώρη τὸ αὑτοῦ | πρόσωπον ποὶ τοῖς ἰδίοις στίγμασιν καὶ τὰ τοῦ Πανδάρου γράμ|ματα λελαβηκός.[1]

Pandare le Thessalien, qui avait des stigmates au front

Cet homme, endormi [dans l'abaton], eut une vision: il lui sembla que le Dieu lui nouait une bande sur ses stigmates et lui prescrivait de l'enlever quand il sortirait de l'abaton, et de la consacrer dans le temple. L'aube venue, Pandare se leva et ôta la bande; et voici, les stigmates avaient disparu. Et il consacra dans le temple la bande où se trouvaient les lettres que jusque là, il avait eues au front.

Echédore, qui attrapa les stigmates de Pandare, en plus des siens.

Il avait reçu de Pandare l'argent que celui-ci voulait donner au dieu d'Epidaure qui l'avait guéri. Echédore garda cet argent. Endormi, il eut une vision: il lui sembla que le Dieu debout devant lui, lui demandait s'il avait l'argent que Pandare envoyait comme offrande au sanctuaire; lui niait avoir rien reçu mais promettait que si le Dieu le débarrassait [de ses stigmates], il lui consacrerait l'image peinte [de sa guérison][2]; après quoi le Dieu lui avait noué sur ses stigmates la bande de Pandare, et lui avait prescrit de l'enlever à sa sortie de l'abaton, puis de se laver le visage à la source et de se regarder dans le miroir de l'eau. L'aube venue, Echédore sortit du dortoir et enleva la bande. Les lettres n'y étaient plus, mais en se regardant dans l'eau, il vit que sur son front, en plus des stigmates qui s'y trouvaient déjà, étaient gravées les lettres de Pandare.

---

[1] *IG* IV, n° 951, l. 48—68 (Dittenberger, *Sylloge*², t. II, p. 652).

[2] *ἀνθησεῖν οἱ εἰκόνα γραψάμενος.* La traduction de Reinach et de Lechat, „il lui offrirait une image avec inscription", me semble inexacte.

Ainsi, par la volonté d'Asclépios les *στίγματα* ou *γράμματα* de Pandare s'attachent au bandage noué par le divin médecin, d'où ils passent au front d'Echédore. La croyance à des transmissions de ce genre est extrêmement fréquente dans le folk-lore universel. Une foule de remèdes populaires supposent l'idée que la maladie est une sorte de parasite invisible, adhérant à la peau, d'où l'on peut le faire passer aux objets qu'on mettra en contact avec le malade. Marcellus de Bordeaux prescrit, pour enlever les verrues, de les toucher avec de petits cailloux, d'envelopper ceux-ci dans des feuilles de lierre qu'on jettera sur un chemin; qui touchera les cailloux attrapera les verrues, et celui qui les avait en sera débarrassé.[1]

Mais dans le cas de Pandare et d'Echédore, il ne s'agit pas de verrues, quoiqu'en ait dit Larfeld[2]; il ne s'agit pas non plus de marques congénitales, quoiqu'en aient cru S. Reinach[3] et Lechat, qui traduisent *στίγματα* et *γράμματα* par „taches". Il s'agit de marques de flétrissure. Aucun des épigraphistes qui ont édité les stèles des *Ἰάματα* ne l'a fait observer dans son commentaire. C'est apparemment que l'interprétation vraie leur semblait évidente. En rédigeant ce travail, je me suis aperçu qu'elle avait été indiquée avant moi, indépendamment l'un de l'autre, par Frazer[4] et par Dittenberger[5] — celui-ci dans un article postérieur à la réédition de la Sylloge; je m'aperçois aujourd'hui qu'elle vient d'être indiquée de nouveau

[1] *De medicamentis* XXXIV, 102, p. 357 Helmreich, cité par Frazer, *Golden Bough*², t. III, p. 21 = t. II, p. 257 de la traduction Stiébel. Frazer indique beaucoup d'autres preuves de la même croyance. Cf. encore Weinreich, *op. l.*, p. 90, n. 3.

[2] *Jahresbericht* de Bursian, t. LII (1887), 3, p. 458.

[3] *Rev. archéol.*, 1884, t. II, p. 79, traduction des *Ἰάματα* reproduite par Cavvadias, *Fouilles d'Epidaure,* t. I, p. 25, et avec quelques modifications, par Lechat, *Epidaure,* p. 144.

[4] *Golden Bough*², *loc. cit.*; *Pausanias,* t. III, p. 249.

[5] *Hermes,* 1902, p. 301.

par Weinreich[1], indépendamment de Frazer et de Dittenberger. Peut-être l'a-t-elle été par d'autres encore. En tout cas, je ne sache pas que personne l'ait prise pour point de départ d'un travail sur la marque dans l'antiquité. Sujet doublement intéressant, qui concerne aussi bien la science des religions que l'histoire de l'ancien droit. On n'avait comme travaux particuliers, sur ce point très spécial, que de vieilles dissertations théologico-philologiques, destinées principalement à élucider certains textes bibliques. J'ai pensé qu'il y aurait quelque profit à rajeunir ces recherches plutôt désuètes.

Pour l'exposé qui va suivre, je me suis aidé surtout de travaux publiés en 1903 par Crusius et Wolters dans le *Philologus*, p. 125 et l'*Hermes*, p. 265; du commentaire de Bernays sur les **Φωκυλίδεα** (*Gesammelte Abhandlungen*, t. I, p. 246), et du bel article TATOUAGE, des docteurs Lacassagne et Magitot, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Je tiens à mentionner aussi quelques ouvrages des grands érudits du temps jadis: les *Observationes* de Cujas, l. VII, ch. 13; les *Electa* de Juste Lipse, l. II, ch. 15; les commentaires de Grotius sur le 16e verset du XIIIe chapitre de l'*Apocalypse* (vol. II, t. 2, p. 1205 des *Opera theologica*, éd. d'Amsterdam, 1679); le *De servis* de Pignorius, dans le recueil de Graevius & Gronovius, supplément, tome III; le *De legibus Hebraeorum ritualibus* de John Spencer, l. II, ch. 14 (2e éd., La Haye, 1686); les notes de Burmann sur le 103e chapitre de Pétrone, édition d'Utrecht, 1719; mais surtout le commentaire de notre grand romaniste Jacques Godefroy sur *2 Cod. Theod. IX, 40.* La dissertation de Groebel, *ΣΤΙΓΜΑΤΙΣΜΟΣ*, parue en 1721 dans le t. X des *Miscellanea Lipsiensia*, pp. 79—98, est pleine d'erreurs. Par contre, celle d'Ebbesen, *De usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17*, Leipzig, 1733, constitue un excellent répertoire de textes. Ebbesen cite sur le même sujet deux autres dissertations, par Cornelius Hasaeus et par Erhard Spitz,

[1] *Op. l.*, p. 90, n. 2.

que je n'ai pu voir. Les articles excessivement sommaires de la *Realencyclopädie* de Pauly, *s. v.* STIGMA, et du *Dictionnaire des antiquités, s. v.* NOTA, ne m'ont rien appris.[1]

II

Il y a trois façons de marquer (*χαράσσειν, ἐκχαράσσειν*[2]) d'une façon durable: par cautérisation, par tatouage et par scarification. Les Grecs et les Romains semblent avoir pratiqué seulement les deux premières.

La scarification, c'est-à-dire le fait de pratiquer des cicatrices intentionnelles à l'aide d'instruments tranchants[3], est attestée, à une très haute antiquité, chez les Beni-Israël[4] et chez leurs voisins de Syrie, de Phénicie et de Moab[5], et un millier d'années

[1] Le *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle,* de Pierre Larousse, dans un article d'ailleurs intéressant sur le tatouage, t. XIV, p. 1506, et à la suite de Larousse, les docteurs Lacassagne et Magitot, *art. l.*, p. 159, renvoient à une dissertation de Dresig, *De usu stigmatum apud veteres,* laquelle n'existe pas. Dresig présida la thèse d'Ebbesen, son nom figure sur le titre de la dissertation de celui-ci, en lettres beaucoup plus grandes, selon l'usage, que le nom même du proposant. D'où l'erreur. Elle se trouve aussi dans la table manuscrite du recueil factice de la Bibliothèque royale de Munich, qui contient la thèse d'Ebbesen *(Sigism: Fried: Dresigii Dissertatio de usu stigmatum apud Veteres ad Gal: VI v: 17).* Ce volume porte l'ex-libris d'Etienne Quatremère. J'en ai eu communication grâce à l'aimable entremise de M. Max Maas.

[2] D'où *χάραγμα.* Cf. *Apoc. Joan.*, XIII, 17: *ὁ ἔχων τὸ χάραγμα τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου.* *Anacreont.*, 55: *ἐν ἰσχίοις μὲν ἵπποι πυρὸς χάραγμ' ἔχουσιν.* *Schol. ad Arist. Nubes,* 23. Etc.

[3] Jöst, *Körperbemalung, Narbenzeichen und Tätowieren* (Berlin, 1887), p. 10; Déchelette, *Manuel d'archéol. préhistorique, celtique et gallo-romaine* (Paris, 1908), t. I, p. 203.

[4] Zacharie, XIII, 6: *καὶ ἐρεῖ πρὸς αὐτόν· τί αἱ πληγαὶ αὗται ἀνὰ μέσον τῶν χειρῶν σου; καὶ ἐρεῖ· ἃς ἐπλήγην ἐν τῷ οἴκῳ τῷ ἀγαπητῷ μου.* Cette partie de Zacharie est datée par Reuss (*La Bible*: *Les Prophètes,* t. I, p 347) de la première moitié du VIIe siècle.

[5] Esaïe, ch. XV (daté par Reuss de 800 environ: *Les Prophètes,* t. I, p. 81), verset 2: *πάντες βραχίονες κατατετμημένοι.* Jérémie (fin du VIIe siècle), XXXI, 37 de la version des Septante: *πᾶσαι χεῖρες κόψονται.* *Lévitique,* XIX, 28; XXI, 5; *Deutéronome*, XIV, 1; III *Rois,* 18, 28.

plus tard, dans la secte chrétienne des Carpocratiens[1], qui se faisaient à l'oreille des marques au rasoir; elle est attestée encore pour les Cariens[2], les sectateurs de Mâ-Bellone[3] et les prêtres d'Isis.[4] Tous les témoignages en parlent soit comme d'un rite religieux, soit comme d'un rite funéraire.

La cautérisation était désignée en grec par les verbes *ἐγκαίειν*, *καυστηριάζειν*[5], le tatouage par le verbe *στίζειν*, d'où *στίγματα*, *στίγων*[6], *στιγματίας*, *στιγεύς*, *στίκτης*.[7] Mais *στίζειν*, comme ses dérivés, s'entendait aussi au sens large, quel que fût le procédé employé: ainsi Hérodote (VII, 35) appelle *στιγέας* les gens qui marquèrent au fer rouge, sur l'ordre de Xerxès, les eaux de l'Hellespont. En latin, la marque s'appelait *nota*, ou au pluriel *notae*, mais plus souvent *stigmata*, et dans la langue populaire *stigma*, génitif *stigmae*.[8]

Le fer à marquer s'appelait *καυτήρ*[9], *χαρακτήρ*.[10] *Signáre oportet fróntem calida fórcipe*, dit un vers d'Atellane[11] conservé par Priscien: ce qui signifie, non pas que le *καυτήρ* fût une pince, *forceps*, mais qu'il était mis au feu et manié à l'aide d'une pince; le feu échauffait non seulement le *καυτήρ*, mais

---

[1] Epiphane, *Panarion*, XXVII (Migne, *P. G.*, XLI, 372).

[2] Hérodote, II, 61.

[3] Lucain, I, 565; Lampride, *Commode*, 9.

[4] Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, II, 3; cf. Dennison, dans l'*Amer. journal of archaeol.*, 1905, p. 33 sq.

[5] I *Timoth.* IV, 2: *ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως, προσέχοντες . . . διδασκαλίαις δαιμονίων . . . κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν.* Strabon, V, 1, § 9.

[6] Aristophane, fr. 97 Kock; Pollux, *Onom.*, III, 79 Bekker.

[7] Le substantif *στιγματισμός* est, sauf erreur, une création de Gröbel.

[8] Pétrone, p. 69: *non omnia artificia servi nequam narras. Agaga est. At curabo, stigmam habeat.* Pour les métaplasmes de ce genre dans le latin populaire, cf. Guericke, *De linguae vulgaris reliquiis apud Petronium* (diss. Königsberg, 1875), p. 40.

[9] Lucien, *Piscator*, ch. 46; Epiphane, *l. cit.*

[10] Isidore de Séville, *Orig.*, XX, 16: *character est ferrum caloratum, quo notae pecudibus inuruntur.*

[11] Ribbeck, *Com. rom. fr.*², p. 261. Ce vers provient de la *Lignaria* de Novius, sur lequel cf. Schanz, *Röm. Litt.*, t. I², p. 153.

aussi la pince, d'où l'épithète *calida,* qui convient bien pour les tenailles du forgeron, et qui rappelle le sens étymologique de *forceps.*[1]

Le type de la marque se disait **τύπος**[2], **σήμαντρον**[3], **σφραγίς**. Il variait selon les propriétaires[4], et ne différait pas sensiblement de ceux qu'on employait pour marquer les bêtes: c'était soit un symbole pictographique, soit une lettre ou un groupe de quelques lettres. On se rappelle les chevaux marqués du *san* ou du *coppa*, **σαμφόρας, κοππατίας**, dont il est question dans Aristophane.[5] De même, c'étaient des lettres que Darius avait fait marquer au fer rouge sur les quatre mille prisonniers grecs qu' Alexandre délivra près de Persépolis; Quinte Curce (V, 5, § 6) observe que c'étaient des lettres barbares, *inustis Barbarorum litterarum notis,* c'est à dire des cunéiformes. Cunéiformes aussi, selon toute apparence, les **στίγματα βασιλήια**

[1] Ce mot, qui n'a rien à voir avec *forfex* «cisaille», dérive de *formus,* gr. **θερμός**, all. *warm,* et de *capio.* Cf. Festus, p. 65 Thewrewk de Ponor: *formucapes forcipes dictae, quod forma capiant, id est ferventia* (Walde, *Lat. etym. Wörterbuch,* p. 235; Ernout, *Les éléments dialectaux du vocabulaire latin,* p. 170).

[2] Lucien, *Piscator,* ch. 46: **ὁ δὲ τύπος τοῦ καντῆρος ἔστω ἀλώπηξ ἢ πίθηκος.** [3] [Xénophon], *De vectigalibus,* ch. IV, § 21.

[4] Martial, XII, 61: *Frons haec stigmate non meo notanda est.* — Ambroise, *De obitu Valentiniani jun.* (Migne, *P. L.*, XVI, 1377): *charactere domini inscribuntur servuli.* — Dion Cassius (XLVII, 10, t. II, p. 300 Melber) raconte l'histoire d'un **στιγματίας** qui, pendant les proscriptions, se fit tuer pour le maître qui l'avait fait marquer: **ἀπεκτονὼς ἐπιστεύθη ἔκ τε τῶν σκύλων καὶ ἐκ τῶν στιγμάτων.**

[5] *Nuées,* 23, 122, 437. *Κοππαφόρος* dans *Schol. ad Lucian. adv. indoct.,* 5. Plutarque raconte que du temps où son père était étudiant à Athènes, un voleur qui avait cambriolé l'Asclépiéion, fut poursuivi jusqu' à Crommyon et arrêté par le chien du sanctuaire (*De sollertia anim.,* 13, t. VI, p. 40 Bernardakis; cf. Elien, *De anim.*, VII, 13). Ce chien de police s'appelait *Κάππαρος*. Le nom vient, je crois, non pas de **καταπείρειν**, comme l'assurent Pape et Benseler, mais d'un *Kappa* = *K(ύων)* = **ἱερὸς κύων**, dont était marquée la brave bête. Peut-être d'ailleurs conviendrait-il de corriger ce *Κάππαρος* en *Καππα(φό)ρος*: la mauvaise leçon *Καππάρος* proviendrait, soit d'une abréviation par contraction, soit d'une haplographie.

dont Xerxès fit marquer les Thébains transfuges, après l'affaire des Thermopyles.[1] Le cheval d'Alexandre s'appelait *Βουκεφάλας* ou *Βουκέφαλος*, parce qu'il portait sur la robe une marque en forme de tête de boeuf ou de boucrâne.[2]

Je ne sache pas qu' aucun archéologue ait encore réuni les *τύποι* parvenus jusqu'à nous, qui ont servi pendant l'Antiquité à marquer les esclaves ou le bétail.[3] Mais nous pouvons très bien nous en faire idée, d'après les instruments employés au même effet pendant le Moyen Age et plus tard encore. Ils abondent dans les musées historiques. Car c'est surtout depuis l'Antiquité que le châtiment de la marque au fer a été prodigué. D'une façon générale, le droit pénal du Moyen Age et des temps modernes, jusqu'au triomphe de la philosophie du XVIIIe siècle, a été infiniment plus barbare et plus féroce que le droit pénal antique. Il serait facile d'en faire la preuve en étudiant, pendant et depuis l'Antiquité, soit la torture, soit les divers supplices. Pour nous borner à la marque par le fer rouge, qu'on recherche la place qu'elle tient, par exemple, dans le code militaire promulgué par Frédéric Barberousse en 1158: l'écuyer (*armiger*) coupable dans le camp

---

[1] Hérodote, VII, 223, d'où *Schol. ad Æsch. de falsa leg.* 79, dans les *Oratores attici* de Didot, t. II, p. 504. Plutarque, apologiste de sa province, proteste contre ce récit, par esprit de clocher (*De malignitate Herodoti*, 33), sans raisons bien valables.

[2] Arrien, *Anabase*, V, 19. Hesychios, Et. M., Et. Gud., *s. v. Βουκέφαλος*. *Schol. ad Arist. Nubes*, 23. Cf. Aristophane, fr. 41 et 42 Kock. Les Anciens n'ont pas tous bien compris ce nom: *οἱ δὲ λέγουσιν ὅτι λευκὸν σῆμα εἶχεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, μέλας ὢν αὐτός, εἰς βοὸς κεφαλὴν μάλιστα εἰκασμένον* (Arrien, *loc. cit.*). Strabon (XV, p. 1023: *ἐκαλεῖτο δὲ Βουκεφάλας ἀπὸ τοῦ πλάτους τοῦ μετώπου*) et Aulu-Gelle (*Nuits*, V, 2: *equus Alexandri regis et capite et nomine Bucephalus fuit*) en donnent une explication inepte.

[3] J'ai noté deux fers à marquer au musée de Mayence, l'un avec l'inscription LEG. XXII ANT. (cf. Keller, *Röm. Inschriften des Museums der Stadt Mainz* [appendice au catalogue de Becker, 1883], p. 25), l'autre avec l'inscription FL. NERI SABIN (cf. Körber, *Inschriften des Mainzer Museums* [appendice au catalogue de Becker, 1900], p. 107).

de rixe à main armée, *exusta candenti fronte metallo / Detonsaque coma, post vulnera pulsus abibit*[1]; — le soldat incendiaire *tondebitur et in maxillis comburetur et verberabitur*[2]; — le serf coupable de vol pour la première fois, *abraso signatus vertice frontem / Verbera dura feret*[3]; etc.[4]

La marque au fer rouge n'a disparu qu'assez récemment des codes pénaux de la chrétienté. En Sibérie, les forçats furent marqués (au visage) jusqu'en 1864. En France, l'abolition de la marque date de la loi du 28 avril 1832, qui a fait une révision complète du code pénal. Mais il faut dire, à la gloire de la Révolution française[5], que la marque avait été

---

[1] Günther de Pairis, *Ligurinus sive de rebus gestis imp. Caes. Friederici Aug. cognomento Aenobarbi,* VII, 256—7 (dans Migne, *P. L.* CCXII, 331 sq.).

[2] *Ottonis et Ragewini Gesta Friderici imp. l. III,* p. 431 du t. XX des *Scriptores,* dans les *Monumenta Germaniae*; dans la même collection *Leges*, t. II. p. 107; *Ligurinus*, VII, 299—300. Cf. Elsner, *Das Heergesetz Kaiser Friedrichs I* (Breslau, Progr., 1882, et A. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger*, t. II, p. 256).

[3] *Ligurinus,* VII, 287—8.

[4] Ce n'est pas le lieu de traiter en détail de la marque au Moyen Age. Je me borne à renvoyer au livre classique de Wilde, *Das Strafrecht der Germanen* (Halle, 1842), qui en parle ainsi, à la p. 515 (je supprime les références): „Das Brandmarken, dessen von unsern Volksrechten nur einmal das longobardische erwähnt, während es in spätern Rechtsquellen häufig vorkommt, findet sich dagegen sowohl bei den Angelsachsen als allen skandinavischen Völkern. Es war nicht bloß Strafe wegen des Schmerzes und Schimpfes, sondern diente auch dazu, den einmal Verurteilten und noch anderweitig Bestraften wieder zu erkennen; es traf ihn dann besonders beim wiederholten Diebstahl eine höhere Strafe. Zufolge des Gulathingsgesetzes geschah dasselbe durch ein Einbrennen eines Schlüssels in die Wange oder die Stirn, wie es auch noch in spätern Jahrhunderten in Deutschland üblich war."

[5] Et à la honte de Napoléon, qui a rétabli la marque abolie par la Constituante (Code pénal des 5 sept 6 oct. an I) et par la Convention (Code des Délits et des Peines du 3 brumaire an IV, préparé par Merlin de Douai). Non moins que son code civil , le code pénal de Napoléon est un recul par rapport à l'oeuvre de la Révolution (voir pour le code civil, l'appréciation de Sagnac, *La législation civile de la Révolution française,* p. 388 et suivantes). La marque fut rétablie, pour la récidive

supprimée par décret de l'Assemblée Constituante, daté du 29 septembre de l'an I de la liberté (1791 de l'ère vulgaire), sur un rapport de Lepelletier Saint Farjeau.[1] Le lecteur voudra, je pense, connaître ce rapport si prudent, si sensé, et je crois bien pouvoir dire si original: car la question de la marque avait été laissée de côté, comme secondaire, par les grands publicistes qui, dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle, convainquirent l'opinion qu'il était urgent de procéder à une refonte totale du code criminel. J'ai là, sur ma table, un petit volume vénérable, où sont reliées ensemble les trois brochures qui ont, comme un triple éclair, illuminé les ténèbres de la barbarie: le *Traité des Délits et des Peines* [par Beccaria], *traduit de l'italien* [par Morellet], à Philadelphie, M.DCC.LXVI; — le *Commentaire sur le Livre des Délits et des Peines, par un avocat de province* [Voltaire], s. l., M.DCC.LXVI; — et le *Discours sur l'administration de la Justice criminelle, prononcé par M. S***, avocat-général* [Servan], à Yverdon, M.DCC.LXVII: aucune ne parle de la marque.

Quant à la peine de la marque, elle présente une très-grande question. On peut appuyer sur de très-saines et de très-fortes raisons l'opinion qu'un signe sensible doit faire reconnaître l'homme que la justice a déjà puni pour un crime, afin que s'il se rend coupable une seconde fois, sa punition soit augmentée en raison de la perversité de ses penchans.

Parmi ceux qui ont réfléchi sur cette question et qui l'ont discutée, il s'est même trouvé de bons esprits, qui ont porté ce principe jusque là, qu'ils pensaient utile qu'une marque extérieure et apparente rendît

---

et pour certains crimes, par la loi du 23 floréal an X = 13 mai 1802 (le texte et les travaux préparatoires de cette loi, avec les motifs du rétablissement, dans Locré, *La législation civile, commerciale et criminelle de la France,* t. XXIX, Paris, 1831, pp. 40—71). La loi du 12 mai 1806 appliqua, de plus, la marque aux menaces d'incendie de lieux habités. Le Code pénal du 22 février 1810 conserva la marque en lui donnant une assez large application. Je dois ces renseignements à mon très distingué collègue, M. Gény, professeur de droit civil à l'Université de Nancy.

[1] Publié in extenso dans *La Gazette nationale ou le Moniteur universel* du mardi 31 mai 1791, p. 626. Cf. Henri Remy, *Les principes généraux du code pénal de 1791* (Thèse de doctorat de droit, Paris 1910).

partout reconnaissable le condamné, afin que la société pût se tenir continuellement en garde contre celui qui déjà l'avait offensée par un crime. Les conséquences de cette opinion extrême pourraient être dangereuses, même pour le repos de la société. En horreur à tous les hommes, exclus de tout commerce humain, de toute profession, de toute industrie, portant dans tous les lieux habités la honte, la défiance et l'effroi, l'être ainsi dégradé aurait fui dans les forêts pour y former une peuplade farouche, dévouée au meurtre et au brigandage. Les lois en usage avaient évité cet inconvénient, en adoptant un parti mitoyen, qui, sans flétrir le front de l'homme par l'affreux cachet du crime, laissait pourtant sur sa personne une marque cachée, mais ineffaçable, dont la justice pouvait au besoin retrouver l'empreinte.

Il nous a paru qu'une empreinte corporelle indélébile était incompatible avec le système des peines temporaires, puisqu'elle perpétue, après l'époque fixée pour le terme de la punition, une flétrissure qui n'est pas une des circonstances les moins insupportables du châtiment.

Cette empreinte, quoique non apparente, peut si souvent et si facilement se trahir, qu'elle écartera presque toujours le malheureux qui la porte d'un état honnête, et dès lors des moyens légitimes de subsister. Demeurât-elle constamment invisible et inconnue, la conscience de son opprobre poursuivra partout le condamné; dégradé et flétri à jamais dans son être physique, comment son âme pourra-t-elle soulever le poids de la honte, et dans l'espoir de mériter l'estime des hommes, contempler la récompense d'une conduite pure et sans reproche? . . .

Une seconde considération nous a encore frappés. C'est que, dans le nouvel ordre de nos institutions, il sera bien moins facile au méchant de se perdre et de se confondre dans la foule. La trace de son existence ne peut guère s'effacer; des registres exactement tenus dans chaque municipalité présenteront le dénombrement de tous les membres qui composent la grande famille. Il faudra que chacun ait un nom, un état, des moyens de subsistance ou des besoins notoires. Les vagabonds et les inconnus formaient autrefois, dans la nation, une peuplade qui ne se rendait guère visible que par ses attentats. Déjà on a indiqué, et il vous sera proposé encore, Messieurs, des moyens pour fixer dans l'ordre social ces existences funestes et fugitives, et désormais l'état de vagabond et d'inconnu devenant un signal de défiance, avertira suffisamment la police et la justice de prendre des mesures répressives contre des hommes justement suspects à la société.

D'après ces réflexions, nous pensons que désormais aucune marque indélébile ne doit être imprimée au front du condamné.

Revenons aux fers à marquer. Certains musées, disions-nous, en conservent qui datent du Moyen Age ou d'un temps

moins éloigné encore. Je n'ai examiné que ceux des Musées de Nuremberg et de Munich[1], et du Musée historique lorrain à Nancy. Ceux-ci proviennent du cabinet de feu Charles Emmanuel Dumont (1802—1878), de son vivant juge au tribunal de Saint-Mihiel et auteur de bons ouvrages historiques sur la Lorraine, notamment de la *Justice criminelle des duchés de Lorraine et de Bar, du Bassigny et des Trois Evêchés* (Nancy, Dard, 1848, 2 vol. 8° avec planches). „Ce savant magistrat avait eu l'idée de former une collection des instruments de supplice dont s'est servi la justice criminelle depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours ... La collection comprenait, entre autres, deux fers à marquer, dont l'un était à la croix de Lorraine, l'autre aux deux barbeaux de Bar. Malheureusement, ces deux pièces ne figurent pas dans la collection que les héritiers de M. Dumont ont donnée au Musée lorrain assez longtemps après sa mort. On ignore ce qu'elles sont devenues.[2]" Il est probable qu'on aura fait disparaître ces témoins fâcheux d'un passé que trop de gens affectent de regretter aujourd'hui. Faute de photographies des originaux détruits ou disparus, le lecteur se contentera des dessins publiés par Dumont, et des explications dont il les a fait suivre: „L'instrument employé pour marquer, écrit-il, fut toujours un fer rougi au feu; mais sa forme varia considérablement. En Lorraine, c'était une croix dite de Lorraine; à Metz, un M; dans le Barrois, avant le milieu du XVI[e] siècle, deux barbeaux; dans quelques seigneuries particulières, les armes des seigneurs. Ces fers fabriqués quelquefois au moment de l'exécution, n'étaient astreints à d'autres dimensions qu' à celles que le caprice d'un maréchal ferrant de village voulait bien leur donner".[3]

---

[1] *Katal. des bayer. Nationalmuseums*, VII. Bd. p. 29. M. G. May, professeur à la Faculté de Droit de Paris, me signale un fer à marquer conservé sous le n° 13 104 au Musée de Cluny. Il provient de l'abbaye de Cluny, dont il figure les armes: *une clef mise en pal, l'anneau en pointe*.

[2] *Musée historique lorrain: Catalogue*, par Lucien Wiener, 7e édition (Nancy, 1895), p. 310. [3] *La justice criminelle des duchés*, t. II, p. 285.

Les Grecs semblent avoir préféré les pictographes, quand il s'agissait de marquer des esclaves appartenant à l'Etat, parce qu'en ce cas il était tout naturel de prendre comme type de la marque le pictographe qui servait d'armoiries[1] à la cité. L'auteur du *Περὶ πόρων* attribué à Xénophon, propose que les mines du Laurion soient exploitées par des entrepreneurs à qui l'Etat louerait des esclaves marqués de son signe, *ἀνδράποδα σεσημασμένα τῷ δημοσίῳ σημάντρῳ* (IV, 21). Ainsi, quand jadis nos rois faisaient marquer les criminels de la fleur de lis[2], ou quand les papes les faisaient marquer des clefs de saint Pierre[3], ou les ducs de Lorraine et de Bar d'une croix de Lorraine ou des deux barbeaux, c'était la survivance d'une tradition très antique. Pendant l'expédition de Sicile, nombre des Athéniens tombés aux mains des Syracusains, furent marqués d'un cheval au milieu du front[4]: j'ai montré ailleurs à propos du décret voté en 373/2 par les Athéniens pour honorer Alcétas de Syracuse, que le cheval sans cavalier était l'un des para-

---

[1] *Παράσημον* (Plutarque, *Moralia,* 399f), *ἐπίσημον* (Simonide, 136 Bergk-Hiller; Eschyle, *Sept*, 660). C'est employer le mot *épisème* à contre-sens que de parler, comme le fait Babelon (*Traité des monnaies grecques et romaines,* II, 1, 973), d'un «bouclier dont l'épisème est orné de la lettre *chi*»: le *χ*, sur la pièce dont il s'agit — une monnaie archaïque de Chalcis — constitue l'épisème du bouclier, lequel est lui-même l'épisème de cette pièce de monnaie.

[2] *Institutes au droit criminel,* par maître P. Fr. Muyart de Vouglans, avocat au Parlement (Paris, 1757), p. 409.

[3] «Autrefois, on marquait les voleurs qui étaient condamnés au fouet, d'une fleur de lis, qui est la marque du Souverain, comme à Rome, dans l'Etat Ecclésiastique, on les marque de deux clefs en sautoir, qui sont les armes de la Papauté. Mais cette marque a été changée en celle d'un V, par la déclaration du 4 mars 1724. L'usage de la fleur de lis n'a plus lieu que dans le cas où l'on condamne au fouet et à la flétrissure, pour autre crime que le vol» (*Traité de la justice criminelle en France,* par M. Jousse, conseiller au présidial d'Orléans, Paris, 1771, t. I, p. 57; cf. Serpillon, *Code criminel ou Commentaire sur l'Ordonnance de 1670*, Lyon, 1767, t. II, p. 1088.)

[4] Plutarque, *Nicias*, 29: *τούτους ὡς οἰκέτας ἐπώλουν στίζοντες ἵππον εἰς τὸ μέτωπον.*

sèmes syracusains.[1] En 440, pendant la guerre entre Athènes et Samos, les prisonniers furent marqués de part et d'autre au parasème de l'adversaire, les prisonniers athéniens d'une *σάμαινα*[2], l'armoirie parlante de Samos, et les prisonniers samiens d'une chouette. D'un fragment récemment publié des Chroniques d'Apollodore[3], il paraît bien résulter que ce fut en 440/39, à la fin de la guerre de Samos, que les Athéniens consacrèrent sur l'Acropole la chouette de marbre, oeuvre de Phidias, qui est figurée sur quelques monnaies d'Athènes[4], qui est mentionnée par Dion de Prouse[5], Ausone[6] et Hésychios[7], et dont l'ex-

---

[1] *BCH,* 1896, p. 550; d'où Georges Macdonald, *Coin types, their origin and development* (Glasgow, 1905), p. 71. Freeman, *Geschichte Siciliens* (deutsche Ausgabe von Lupus), t. III, p. 361, propose à tort de reconnaître dans la marque infligée aux prisonniers Athéniens „das Abzeichen der siegreichen syrakusischen Reiterei".

[2] La *σάμαινα* était un vaisseau de guerre. La proue de *σάμαινα* sert de type à de nombreuses monnaies samiennes, depuis le Ve siècle jusqu'aux temps romains. Percy Gardner n'en dit rien, dans sa monographie de la numismatique samienne (*Numismatic Chronicle*, 1882).

[3] Nicole, *Le procès de Phidias dans les Chroniques d'Apollodore, d'après un papyrus inédit de la collection de Genève,* p. 17.

[4] Monnaie du cabinet de Berlin, reproduite dans Gerhard, *Akad. Abh.*, pl. XXV, 1 (t. I, p. 358) et mieux dans Michaelis, *Der Parthenon,* pl. XV, 29, p. 282.

[5] Discours olympique, 6 (t. I, p. 156 Arnim): *ἀπεικάζω τὴν σπουδὴν ὑμῶν τῷ περὶ τὴν γλαῦκα γιγνομένῳ σχεδὸν οὐκ ἄνευ δαιμονίας τινὸς βουλήσεως. ὑφ' ἧς καὶ τῇ Ἀθηνᾷ λέγεται προσφιλὲς εἶναι τὸ ὄρνεον, τῇ καλλίστῃ τῶν θεῶν καὶ σοφωτάτῃ, καὶ τῆς γε Φειδίου τέχνης παρὰ Ἀθηναίοις ἔτυχεν, οὐκ ἀπαξιώσαντος αὐτὴν συγκαθιδρῦσαι τῇ θεῷ, συνδοκοῦν τῷ δήμῳ.* Gell, dans son édition de l' *Ὀλυμπικός*, a indiqué que la phrase qui suit (*Περικλέα . . . ἐπὶ τῆς ἀσπίδος*), tenue pour authentique par Dindorf, est une glose inepte, dont il n'y a rien à retenir pour l'intelligence du passage.

[6] *Mosella,* 307 sq. Peiper. Cf. mon étude sur *le Folk-lore de la chouette dans l'Antiquité*, parue dans le *Bulletin de la société des Antiquaires de France,* 1903, pp. 164—170, et à part.

[7] Hésychios, t. I, p. 433 Schmidt, *s. v. ΓΛΑΥ`Ξ 'ΕΝ ΠΟ'ΛΕΙ · παροιμία · ἀνέκειτο γὰρ ὑπὸ Φειδίου* (MSS *Φαίδρου*, corr. Meursius) *ἐν τῇ ἀκροπόλει.* Cf. *Proverbia e codice Bodleiano,* dans les *Parœmiographi graeci* de Gaisford (Oxford, 1836), p. 28, no 264: *ΓΛΑΥ`Ξ 'ΕΝ ΠΟ'ΛΕΙ·*

voto, dédié sur l'Acropole vers le milieu du Ve siècle, par le fils de Conon, Timothée d'Anaphlyste[1], nous donnerait une idée approximative, si l'on en rassemblait les débris[2]: il se pourrait même que cet ex-voto dût être identifié avec la chouette sculptée par Phidias. Cette chouette n'était autre chose que la représentation, à la mode très antique, de la déesse Athéna: car *Ἀθηνᾶ γλαυκῶπις* fut une chouette avant d'être une déesse à la chouette. Un an après, en 438, les Athéniens dédiaient la statue chryséléphantine du Parthénon: dans cette image splendide, rien, quoiqu'on en ait prétendu, ne rappelait plus la chouette qui, durant les temps primitifs, avait été la forme que revêtait la déesse à ses épiphanies. Ces deux ex-votos qui se succédèrent à une année d'intervalle, exprimaient deux conceptions religieuses bien différentes, l'une moderne, adaptée aux besoins religieux, intellectuels et artistiques des plus éclairés d'entre les Athéniens contemporains de Périclès et de Phidias, l'autre venue du fond des âges et soigneusement conservée par les Athéniens super-

---

ὑπὸ Φαίδου (sic) *ἀνετέθη γλαὺξ ἐν ἀκροπόλει*. C'est à tort qu'Overbeck (*Schriftquellen*, nos 677—9) a rangé les textes de Dion, d'Ausone et d'Hésychios parmi les témoignages concernant l'Athéna chryséléphantine du Parthénon. C'est à tort aussi, je crois, que Frickenhaus (*Ath. Mitt.*, 1908, p. 23—4; cf. Pottier, dans *BCH*, 1908, p. 547) rapporte ces textes à la *γλαὺξ χρυσῆ* mentionnée au IVe siècle dans un inventaire d'Athéna Polias (Van Hille, *Mnemosyne*, 1904, p. 335). Je reviendrai ailleurs sur ce sujet.

[1] Sur ce personnage, cf. Kirchner, *Prosopographia attica*, t. I, p. 314.

[2] Cet ex-voto se composait d'une chouette de marbre haute de près d'un mètre, sur une colonne dorique portant dans une cannelure l'inscription *Τιμόθεος Κόνονος Ἀναφλύστιος*. Cf. pour la chouette, Lebas-Reinach, *Monuments figurés*, p. 77, pl. 62 et Friederichs-Wolters, *Gipsabgüsse*, n⁰ 111; pour l'inscription, *IG*, I, n⁰ 393, d'où Dittenberger, *Sylloge*², n⁰ 14; pour la découverte des deux parties de l'ex-voto, faite en 1840 entre le Parthénon et les Propylées, Ross, dans *Annali dell'Instituto*, 1841, p. 25, tav. d'agg. C. Le moulage de l'Ecole des Beaux-Arts de Paris (Reinach, *Répertoire de la sculpture grecque et romaine*, t. II, p. 826, n⁰ 4; t. III, p. 224, n° 2) reproduit, non pas l'ex-voto trouvé sur l'Acropole, mais une chouette conservée à Leyde et publiée jadis par Gori.

stitieux, comme il s'en groupait autour de Nicias et d'Hagnon, de Diopeithès et de Lampon.

L'ex-voto de 439 témoignait de la gratitude des Athéniens envers leur divine protectrice, qui leur avait octroyé de faire rentrer les Samiens sous le joug. Il y a, je crois, corrélation étroite entre le type dont les Athéniens avaient marqué leurs prisonniers pendant la guerre de 440 et l'offrande de 439.

C'est par un historien samien, Douris[1], que nous savons que les prisonniers de la guerre samienne avaient été marqués de part et d'autre au parasème de l'adversaire. Peut-être Aristote, dans sa monographie *Πολιτεία Σαμίων*[2], avait-il déjà mentionné le fait. L'un et l'autre, Aristote et Douris, avaient pu lire sur l'Acropole les deux décrets concernant, l'un la marque des prisonniers samiens au type de la chouette[3], l'autre l'érection de la chouette de marbre sur l'Acropole.[4] Photios a qualifié de mensonger le récit de Douris concernant la marque des prisonniers de la guerre samienne[5], parce qu'il a cru, à tort, devoir appliquer à ce témoignage de Douris les réserves de Plutarque[6] sur le récit fait par ce même Douris des punitions infligées aux Samiens après la reddition de leur ville. Quant à la version de Plutarque lui-même, suivant laquelle les prisonniers athéniens auraient été marqués d'une chouette, et les

[1] *FHG*, t. II, p. 482, n° 59.

[2] *Aristotelis fragmenta,* éd. Heitz, p. 287.

[3] Elien, *Hist. var.*, II, 9: *τοὺς ἁλισκομένους αἰχμαλώτους Σαμίων στίζειν κατὰ τοῦ προσώπου καὶ εἶναι τὸ στίγμα γλαῦκα, καὶ τοῦτο ἀττικὸν ψήφισμα.*

[4] Dion, *l. cit.*: *συνδοκοῦν τῷ δήμῳ.*

[5] Photios, *Lexicon,* s. v. *Σαμίων ὁ δῆμος ὡς πολυγράμματος· τὸ δὲ πλάσμα Δούριδος.*

[6] *Vita Periclis,* XXVIII, 2: *Δοῦρις δ' ὁ Σάμιος τούτοις ἐπιτραγῳδεῖ πολλὴν ὠμότητα τῶν Ἀθηναίων καὶ τοῦ Περικλέους κατηγορῶν, ἣν οὔτε Θουκυδίδης ἱστόρηκεν οὔτ' Ἀριστοτέλης· ἀλλ' οὐδ' ἀληθεύειν ἔοικεν, ὡς ἄρα τοὺς τριηράρχους καὶ τοὺς ἐπιβάτας τῶν Σαμίων εἰς τὴν Μιλησίων ἀγορὰν ἀγαγὼν καὶ σανίσι προσδήσας ἐφ' ἡμέρας δέκα κακῶς ἤδη διακειμένους προσέταξεν ἀνελεῖν ξύλοις τὰς κεφαλὰς συγκόψαντας, εἶτα προβαλεῖν ἀκήδευτα τὰ σώματα.*

prisonniers samiens d'une *σάμαινα*[1], c'est un non-sens manifeste. Plutarque d'ailleurs n'a dû faire cette erreur que parce que l'usage des parasèmes comme marques était depuis longtemps tombé en désuétude. La mention la plus récente qu'on en ait concerne le IVe siècle avant notre ère.[2] Cet usage caractérise les guerres inexpiables entre cités grecques, il doit avoir pris fin avec la liberté de la Grèce. Quand Lucien suggère de marquer les faux philosophes au type du renard ou du singe[3], il fait allusion à un usage aboli depuis longtemps, qu'il connaissait comme nous le connaissons nous-mêmes, par les textes attiques.

Dans ce projet de Lucien, le renard aurait marqué les intrigants et les arrivistes, et le singe les plagiaires. Ces parasèmes injurieux font songer à celui dont était marqué un Athénien mentionné par Lysias[4]: il portait le sobriquet d' *'Ελαφόστικτος*, parce qu'il avait été esclave et qu'étant esclave, il s'était enfui et avait été repris; or, les Anciens donnaient aux esclaves marrons le surnom de «cerfs»[5]; on peut donc admettre que l'individu en question, une fois repris, avait été marqué par son maître au type du cerf. — Telle est l'explication proposée par Dittenberger.[6] Mon savant maître, Paul Wolters[7], l'a contestée: il pense que le sobriquet en question fait allusion à un tatouage dionysiaque au type du faon, et il

---

[1] *Id.*, XXVI. Cf. Kock, *Com. att. fr.*, t. I, p. 408; Duncker, *Gesch. des Altertums*, t. IX, p. 207; Busolt, *Griech. Geschichte,* t. III, p. 548.

[2] Vitruve, II, 8: *Artemisia, Rhodo capta, principibus occisis, tropaeum in urbe Rhodo suae victoriae constituit, aeneasque duas statuas fecit, unam Rhodiorum civitatis, alteram suae imaginis, eam ita figuravit Rhodiorum civitati stigmata imponentem.*

[3] *Piscator*, ch. 46, p. 613: *ἐπὶ τοῦ μετώπου στίγματα ἐπιβαλέτω ἢ ἐγκαυσάτω κατὰ τὸ μεσόφρυον· ὁ δὲ τύπος καυτῆρος ἔστω ἀλώπηξ ἢ πίθηκος.*

[4] XIII, 19. Cf. *Philologus*, 1895, p. 733 et 1903, p. 125 (Crusius).

[5] Festus, p. 343 Müller: SERVORUM DIES *festus vulgo existimatur Idus Aug. quod eo die Ser. Tullius, natus servus, aedem Dianae dedicaverit in Aventino, cuius tutelae sint cervi, a quorum celeritate vocant servos.*

[6] *Hermes*, 1902, p. 299. [7] *Ibid.*, 1903, pp. 265—273.

rappelle, à l'appui de son opinion, les nombreux vases peints où l'on voit des Ménades tatouées, sur le bras ou la jambe, de l'image d'un faon ou d'un chevreau. Mais, outre qu'il faut distinguer, ce semble, entre le cerf, ἔλαφος, et le chevreau, ἔριφος, je remarquerai que les représentations alléguées ne concernent que les femmes, et que le tatouage dionysiaque du sexe fort paraît avoir été au type de la feuille de lierre[1]; celui des femmes était au type de l' ἔριφος, parce que, pendant la Bacchanale, c'étaient les femmes seules, loin du regard des hommes, qui déchiraient tout vivant et mangeaient tout cru l' ἔριφος mystique. Les tatouages dionysiaques du chevreau et de la feuille de lierre, réservés chacun à l'un des sexes, semblent prouver l'existence chez les Thraces de *sex-totems*, comme on en a signalé chez les Australiens.[2] Si ces remarques sont justes, le sobriquet Ἐλαφόστικτος, étant porté par un homme, ne semble pas devoir être expliqué comme le fait Wolters, et je crois qu'il faut se rallier à l'hypothèse de Dittenberger.

III

Le tatouage est un art déchu. Il date du premier âge de l'humanité. Dans ce temps-là, il n'était pas ce qu'il est devenu depuis, un moyen d'agrémenter la peau humaine. Son origine ultime est à chercher, par de là les raisons d'ordre artistique, sociologique et religieux, dans le tréfonds des rites de la magie médicale. Le docteur Fouquet (du Caire) a relevé des traces non douteuses de tatouage médical[3] sur la momie de la dame Amaunît, prêtresse d'Hathor à Thèbes sous la XI[e] dynastie[4]; et il a montré que le tatouage comme moyen de théra-

---

[1] Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée,* p. 96—98.

[2] Frazer, *Le totémisme* (Paris, 1898), p. 72—75.

[3] *Archives d'anthropologie criminelle,* 1898, pp. 270—279.

[4] Trouvée en 1891 par Grébaut dans une tombe inviolée de Déir-el-Bahari. Cf. Maspéro, *Guide to the Cairo Museum,* Le Caire, 1908, p. 536, n° 115: „Mummy of the lady Amaunît. . . She was tatooed".

peutique est encore pratiqué en Egypte par les indigènes, tant chrétiens que musulmans. Ce travail du docteur Fouquet me semble un coup de sonde jeté dans l'abîme des origines. Je m'empresse d'ajouter que, dans la pensée des primitifs, la médecine et la magie ne se distinguant pas l'une de l'autre, ils ont dû pratiquer le tatouage non seulement d'une façon curative, pour donner issue aux forces mauvaises établies dans le corps du malade, mais aussi d'une façon préventive, pour empêcher la maladie d'entrer dans le corps de l'homme bien portant. Dans ce dernier cas, le tatouage devait représenter soit une figure schématique, à laquelle la magie avait attribué une valeur prophylactique (le cercle, par exemple), soit un objet réel, dans lequel on croyait que s'incarnait le divin. L'image, comme le nom, équivaut, pour la magie, à l'objet ou à l'être qu'elle représente: poignarder le volt, c'est poignarder la personne dont il est le substitut; inversement, l'homme qui portait tatoué sur sa peau l'image, ou le symbole, ou le nom du dieu qu'il adorait, portait ce dieu incorporé en lui, et par cette sorte de communion, se trouvait prémuni; marqué du signe d'un dieu, il était la chose de ce dieu, celui-ci le préservait contre les maux possibles. Que par suite le tatouage religieux soit devenu une marque de servitude et de punition, cela s'explique aisément: la marque divine était mise sur les prisonniers de guerre, parce que le dieu était censé les avoir pris, sur les criminels, parce qu'il était censé les avoir punis. Eux aussi, prisonniers et criminels, étaient la chose du dieu, mais en un autre sens que tantôt. La marque de consécration participait de l'ambiguité générale des choses divines: dans certains cas, elle avait la valeur d'un talisman; dans d'autres, c'était un signe indélébile de dégradation.

Les primitifs pratiquaient sur leur propre corps des opérations dont l'idée fait frémir la sensibilité des hommes d'aujourd'hui. Il semble que la douleur physique fût supportée

beaucoup plus aisément par les habitants des cavernes qu'elle ne l'a été depuis. Un lecteur qui n'aime pas les promenades „au jardin des supplices“ n'étudiera pas sans frisson les travaux de Broca sur la trépanation néolithique[1] et de Manouvrier sur le *T sincipital* des crânes trouvés dans les allées couvertes de Seine-et-Oise.[2] Bien des modes et pratiques en honneur chez les sauvages, percement et étirement du lobe de l'oreille et de la lèvre inférieure, ablation des canines, etc., remontent sans doute à une époque extrêmement reculée. De tant de supplices que s'infligeaient volontairement les hommes des temps très anciens, le moins terrible, quoiqu'il ne fût ni sans douleur ni sans danger[3], était encore le tatouage. Il semble avoir été fort en vogue dans la Grèce préhellénique.[4] Certaines tombes des Cyclades ont fourni des alênes à manche de pierre et à tige de cuivre, dans lesquelles les antiquaires Scandinaves, si experts à interpréter les débris de l'industrie préhistorique, ont reconnu des instruments de tatoueurs, ana-

---

[1] Broca, *Comptes rendus du VIII[e] Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques* (Budapest), p. 166. Cf. Déchelette, *Manuel,* t. I, p. 478.

[2] Manouvrier, *Le T sincipital,* dans le *Bull. de la soc. d'anthropologie de Paris,* 1895, p. 357. Cf. Déchelette, *Manuel,* t. I, p. 481.

[3] Lacassagne et Magitot, *art. cité.*

[4] Le travail fondamental sur cette question est celui de Blinkenberg, *Antiquités prémycéniennes,* dans les *Mémoires de la Société royale des Antiquaires du Nord,* 1896, p. 49 du tirage à part (d'où Déchelette, dans *Revue archéologique,* 1907, t. II, p. 38). Il y faut joindre les remarques de Wolters, dans l'*Hermes,* 1903, pp. 271—272. Hœrnes (*Urgeschichte von Europa,* p. 31) assure qu'un des personnages peints dans le tombeau de Séti I[er], à Bibân el-Mouloûk (Bénédite, *Egypte,* p. 539), et qui porte au bras un tatouage, représente un chef égéen (cf. Champollion, *Monuments de l'Egypte et de la Nubie*, p. 260, d'où Perrot, *Hist. de l'art,* t. I, fig. 527). En réalité, ce personnage, comme ceux qui l'accompagnent et qui semblent aussi tatoués (Lepsius, *Denkmäler aus Ægypten und Æthiopien,* t. III, pl. 126), est un Libyen: cf. Wiedemann, dans J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Egypte,* p. 31.

logues à ceux des vieilles tombes danoises.[1] Les informes statuettes préhelléniques portent parfois des ornements incisés sur la peau nue, qui doivent représenter des tatouages[2], peut-être des tatouages médicaux.

On a vu tantôt que chez les Thraces le tatouage était probablement d'origine totémique. De même chez les Bretons, dont le corps, nous disent les auteurs, était couvert de tatouages représentant toutes sortes d'animaux.[3] On retrouve dans la mythologie grecque des indices qui donnent à penser que ces marques totémiques n'étaient pas inconnues de la Grèce préhistorique: le fils qu' Antigone avait eu d' Hæmon fut reconnu parce qu'il portait sur son corps le totem de sa tribu, qui était celle du Serpent.[4]

Dans la Grèce classique, le tatouage avait perdu tout caractère magique et religieux. Il existait, à la vérité, dans le pays de l'Œta, des paysans qu'on appelait *Κυλικράνες*, parce qu'ils portaient, marquée sur l'épaule, l'image d'une coupe, *κύλιξ*. Mais Polémon le Voyageur, par qui nous connaissons ce *παράδοξον*, avait noté que les *Κυλικράνες* n'étaient pas des Grecs: ils tiraient leur origine de la Lydie, ils étaient venus de Sardes à la suite d'Héraclès, quand celui-ci échappa à la

[1] Les alênes des tatoueurs danois étaient à manche d'ambre: cf. Sophus Müller, *Vor Oldtid,* p. 237; *Nordische Alterthumskunde,* p. 241.

[2] La statuette de pierre trouvée près de Sparte (Wolters, *Ath. Mitt.*, 1891, p. 51, d'où Perrot, t. VI, fig. 334) porte sur les bras des chevrons incisés.

[3] Solin, ch. XXII, p. 102 Mommsen[2]: (*Britanniam*) *partim tenent barbari, quibus per artifices plagarum figuras iam inde a pueris variae animalium effigies incorporantur, inscriptisque visceribus hominis incremento pigmenti notae crescunt: nec quicquam mage patientiae loco nationes ferae ducunt, quam ut per memores cicatrices plurimum fuci artus bibant.* Cf. Hérodien, III, 14, 13: *τὰ δὲ σώματα στίζονται γραφαῖς ποικίλων ζώων παντοδαπῶν εἰκόσιν.*

[4] Hygin, ch. LXXII, p. 76 Schmidt: *hinc Creon rex, quod ex draconteo genere omnes in corpore insigne habebant, cognovit.* Cf. Esmein, dans la *Nouvelle revue historique du droit,* 1901, p. 131.

sandalocratie d' Omphale.[1] Peut-être doit-on reconnaître dans la *κύλιξ* dont ils étaient marqués un stigmate dionysiaque, et se rappeler, à propos de ces Lydiens établis dans l'Œta, que le culte de Dionysos avait ses origines non seulement en Thrace, mais en Lydie, comme Euripide le dit plusieurs fois dans les *Bacchantes*.[2]

La Grèce classique sentait trop vivement la beauté du corps humain, pour le salir des stigmates livides du tatouage. L'*Iliade*, X, 71—76, déclare le vieillard inférieur au jeune homme, pour une raison bien curieuse: quand ils sont tués l'un et l'autre et dépouillés sur le champ de bataille, le cadavre nu du jeune homme est beau à voir, tandis que celui du vieillard est une laide chose; et cette comparaison semblait aux Grecs si réconfortante pour les jeunes soldats que Tyrtée, dans un de ses poèmes guerriers, l'emprunte à Homère.[3] Qu'on se rappelle encore la légende de la double flûte: Athéna invente cet instrument, mais comme elle constate qu'il lui déforme les joues, elle le jette avec dégoût. On pourrait multiplier les preuves analogues. Ah non! ce ne sont pas les anciens Grecs qui auraient traité le corps humain de guenille et de pis encore. On devine ce qu'une race, qui avait de la beauté physique un sentiment si aigu, devait penser du tatouage: elle trouvait fort bon que les Barbares fussent tatoués, et elle tatouait ses esclaves, dont la plupart étaient des Barbares. C'est

---

[1] Athénée, l. XI, p. 462*a*: *Πολέμων ἐν τῷ πρώτῳ τῶν πρὸς Ἀδαῖον καὶ Ἀντίγονόν φησιν οὕτως* (Preller, *Polemonis periegetae fragmenta*, 56)· «Τῆς δ' Ἡρακλείας τῆς ὑπὸ τὴν Οἴτην καὶ Τραχῖνα, τῶν οἰκητόρων μεθ' Ἡρακλέους τινὲς ἀφικόμενοι ἐκ Λυδίας Κυλικράνες . . . οἷς οὐδὲ τῆς πολιτείας μετέδοσαν οἱ Ἡρακλεῶται, συνοίκους ἀλλοφύλους ὑπολαβόντες. Κυλικράνες δὲ λέγονται, ὅτι τοὺς ὤμους ἐγκεχαραγμένοι κύλικας ἦσαν.»

[2] v. 11: *Λιπὼν δὲ Λυδῶν τοὺς πολυχρύσους γύας* et v. 464: *Λυδία δέ μοι πατρίς*. Le choeur des *Bacchantes* est composé de Lydiennes (v. 55: *λιποῦσαι Τμῶλον ἔρυμα Λυδίας*. Cf. v. 64—65: *Ἀσίας ἀπὸ γαίας | Ἱερὸν Τμῶλον ἀμείψασα θοάζω*).

[3] Fr. 8 Bergk-Hiller, v. 21—30.

la Grèce qui a consommé la décadence de l'art très antique du tatouage, en l'employant à la marque servile.

Il devait tomber depuis plus bas encore. Le tatouage, que l'humanité primitive a pratiqué pendant des millénaires pour des raisons graves, n'est plus guère aujourd'hui, dans la civilisation européenne, qu'une des modes caractéristiques de la basse pègre.[1] Chose remarquable: aucun témoignage ne nous permet d'assurer que dans l'Antiquité déjà, les criminels de profession se fissent volontairement tatouer, comme leurs pareils d'aujourd'hui. Sans doute, le sicaire d'Alexandre, tyran de Phères, était tatoué des pieds à la tête; mais cet homme était un esclave thrace, *barbarum et stigmatiam, compunctum notis Thraeciis*[2], ses tatouages relèvent de l'ethnographie, non de la criminologie. Quant au tatouage médical, il n'est attesté, chez les anciens Grecs et Romains, par aucun témoignage certain; mais peut-être les petits cercles dont est marquée la main votive de Darmstadt[3] représentent-ils des tatouages destinés à guérir une maladie de peau, comme dans un des cas observés par le docteur Fouquet: «J'ai eu l'heureuse chance, écrit-il, de relever une observation de *vitiligo* traité sans succès par le tatouage, ce qui n'a rien de surprenant, sur la main d'un Circassien de la classe aisée. L'opération, pratiquée par une *ghagariah*[4], masqua pendant quelques semaines, quelques mois au plus, les stigmates de la maladie qu'elle devait faire disparaître. La décoloration de la peau ne

---

[1] Voir, outre l'article de Lacassagne et Magitot, celui de Perrier (*Du tatouage chez les criminels*), dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, 1897, p. 486 sq. Le meilleur de ce que Lombroso dit sur la question, dans son *Huomo delinquante* (voir la 2e éd. française, traduite sur la 5e éd. italienne, sous le titre *L'Homme criminel*, Paris, 1895, 2 vol. 8° avec album), est emprunté aux travaux de Lacassagne, notamment à l'article précité.

[2] *De officiis*, II, 7, § 25.

[3] Pour cette main, voir plus bas, p. 123 et pl. I, 5.

[4] Nom des femmes d'une tribu nomade, qui exercent en Egypte le tatouage et la circoncision. On les appelle aussi *Halap* „femmes d'Alep" (Fouquet, *art. cité*, p. 273).

tarda pas à gagner de proche en proche; aujourd'hui la main malade présente un îlot bleu au milieu de chaque tache blanche aux contours sinueux, soulignant la maladie au lieu de la dissimuler.»[1]

Le *στίκτης* se servait de poinçons et d'aiguilles — *ῥαφίδες*[2], *περόναι*[3], *βελόναι*[4], *acus*[5] — en fer, qui ne différaient sans doute pas beaucoup, comme forme, des outils de bronze employés par les tatoueurs de la Grèce préhistorique. Les petites piqûres faites avec ces instruments — *vulnera ferro praeparata*[6] — étaient imbibées d'une certaine encre, *μέλαν*[7]: comme dit Pétrone, elles „buvaient les lettres" de l'inscription, *litteras bibebant*. Le récit de Pétrone auquel nous empruntons ces expressions nous apprend aussi que l'esclave condamné à la marque était rasé au préalable, comme aujourd'hui encore les forçats, avec cette circonstance aggravante qu'on lui rasait non seulement la barbe et les cheveux, mais les sourcils. Parfois, on ne lui rasait qu'une moitié de la tête.[8] Le misérable, ainsi accommodé, devait être hideux. Une fois marqué, on lui rivait aux pieds la double boucle[9] — *πέδαι*, *compedes* — pour

---

1 Fouquet, *art. cité,* p. 278, fig. 24.

2 Hérondas, V, 66. Epiphane, *Πανάριον*, XXVII (Migne, *P. G.*, XLI, 372).

3 Cléarque de Soloi, dans Athénée, l. XII, p. 524*d*.

4 Eupolis, *Ταξίαρχοι*, fr. 259 Kock: *Ἐγὼ δέ γε στίξω σε βελόναισιν τρισίν.*

5 Prudence, *Stephan.*, X, 1076. 6 Pétrone, p. 106.

7 Hérondas, V, 66; Aétios, VIII, 12.

8 Pétrone, p. 103: *mercennarius meus tonsor est; hic continuo radat utriusque non solum capita, sed etiam supercilia.* Artémidore, *Oneirocr.*, I, 21, p. 23 Hercher: *ὁπότερον δ'ἂν τῆς κεφαλῆς μέρος ψιλὸν ἔχῃ τις οὐκ ὢν εὐσυνείδητος, κατακριθήσεται τὴν εἰς ἔργον δημόσιον καταδίκην · τοῦτο γὰρ κἀκεῖ παράσημόν ἐστι τοῖς καταδικαζομένοις.* *Cypriani epist. LXXVII,* ad Nemesianum et ceteros martyras in metallo constitutos, p. 159 Baluze (cf. p. 161): *semitonsi capitis capillus horrescit.* Cf. Mommsen, *Droit pénal romain,* trad. Duquesne, t. III, p. 244.

9 Je traiterai de la double boucle comme punition servile dans la *Rev. ét. anc.*, 1911, 2e fascicule („Le châtiment de l'Hellespont par Xerxès").

l'empêcher de fuir, et on l'expédiait au ζήτρειον[1], à l'ergastule, au moulin ou aux mines[2]: c'étaient les travaux forcés.[3]

L'Antiquité, pour marquer les esclaves, semble avoir employé aussi souvent le tatouage que le fer chaud. Avec celui-ci, on ne pouvait guère imprimer qu'un signe, au plus que quelques lettres.[4] Le tatouage permettait de marquer un bien plus grand nombre de caractères. Un στίκτης qui savait son métier pouvait aisément inscrire sur l'*album* de la peau humaine des caractères qui ne fussent pas sensiblement plus grands que les lettres onciales des manuscrits.

Hérondas[5] et Pétrone[6] parlent d'un ἐπίγραμμα, Claudien[7] d'un *titulus* imprimé au front de l'esclave coupable. *L'epigramma fugitivorum* auquel fait allusion Pétrone, était une formule connue, *notum*, si connue que Pétrone n'a pas pris la peine de nous la conserver — ce qui ouvre le champ aux conjectures. Selon Pithou, l'*epigramma fugitivorum* aurait consisté en une lettre marquée au fer rouge, *Φ* ou *F*, abréviations de φ(υγάς), *f*(*ugitivus*). Selon Juste Lipse[8], c'était, en toutes lettres,

[1] Hérondas, V, 32 avec la note de Crusius.

[2] Athénée, l. VI. p. 272e: καὶ αἱ πολλαὶ δὲ αὗται ἀττικαὶ μυριάδες τῶν οἰκετῶν δεδεμέναι εἰργάζοντο τὰ μέταλλα.

[3] „La flétrissure, ou marque au fer chaud, est presque toujours jointe à celle des galères", écrivait Jousse en 1771 (*op. l.*, t. I, p. 52).

[4] En France, au XVIIIe siècle, la *Déclaration* du 4 mars 1724, art. 1, 3 et 5, prescrivait de marquer les voleurs d'un V; et les condamnés aux galères, des lettres GAL (Jousse, *op. l.*, t. I, p. 57). En Lorraine, les voleurs nocturnes étaient marqués des lettres *VN*. L'article 20 du code pénal de 1810 s'exprime ainsi: »Quiconque aura été condamné à la peine des travaux forcés à perpétuité, sera flétri sur la place publique par l'application d'une empreinte avec un fer brûlant sur l'épaule droite . . . Cette empreinte sera des lettres *TP* pour les coupables condamnés aux travaux forcés à perpétuité, de la lettre *T* pour les coupables condamnés aux travaux forcés à temps, lorsqu'ils devront être flétris. La lettre *F* sera ajoutée dans l'empreinte si le coupable est un faussaire.«

[5] V, 77—9: ἐπείπερ οὐκ οἶδεν | Ἄνθρωπος ὢν ἑωυτόν, αὐτίκ' εἰδήσει | Ἐν τῷ μετώπῳ τὸ ἐπίγραμμα ἔχων τοῦτο.

[6] P. 103 et 106.

[7] *In Eutropium*, II, 344—5: *Iura regunt, facies quamvis inscripta repugnet* | *Seque prodat titulo.*

[8] *Electorum* l. II, c. 15.

inscrite par tatouage, une formule comme *cave a fugitivo.* Selon un scholiaste d'Eschine[1], c'était la formule *κάτεχέ με, φεύγω.* Selon Pignori[2], c'était une formule analogue à celle des carcans d'esclaves fugitifs: *tene me quia fugi, et revoca me domino meo.* Je crois qu'il faut adopter l'hypothèse de Pignori, et même la pousser plus loin. Les inscriptions des carcans d'esclaves ou des bulles de carcan[3] peuvent nous donner idée des *epigrammata* imprimés au front des esclaves fugitifs, parce que le carcan et la marque répondaient au même besoin: l'esclave ne pouvait pas plus enlever celui-là qu'effacer celle-ci. Tous les colliers d'esclaves connus jusqu' à présent portent des inscriptions latines et datent de l'Empire: on peut donc attribuer aux Romains la substitution du carcan à la marque. Cette substitution s'explique-t-elle, comme le suggère Wolters[4], par un progrès des sentiments d'humanité? On le voudrait; mais je crains que le progrès n'ait surtout consisté en ceci, que le collier ne gâtait pas l'esclave; si le maître voulait vendre son esclave, il n'avait qu' à lui enlever le carcan, pour faire disparaître le motif de depréciation que constituait la fâcheuse inscription; ce qui n'était pas possible avec la marque.

---

[1] Ad II, 79 (*Oratores attici* de Didot, t. II, p. 504): *οἱ φυγάδες τῶν δούλων ἐστίζοντο τὸ μέτωπον, ὅ ἐστιν ἐπεγράφοντο· „κάτεχέ με, φεύγω.“* Dans les *Fugitivi* de Lucien, ch. 31, lorsque le *δεσπότης* rattrape son esclave fugitif, son premier mot est: *Ἔχω σε, ὦ Κάνθαρε.*

[2] *De servis,* col. 1144 sq. (*Graevii et Gronovii antiquitates,* suppl. t. III).

[3] Les inscriptions ont été réunies et commentées naguère par Dressel, *CIL*, XV, n°s 7171—99 (adde Marucchi, dans *Nuovo Bull. di arch. crist.*, 1902, p. 126 et Merlin, *C. R. Acad. Inscr.* 1906, p. 366 = *Cat. du musée Alaoui*, suppl., Paris, 1908, p. 138, n° 59, pl. LXXI, 1: la bonne explication de ce collier me semble avoir échappé à M. Merlin; je me rallie de celle de Schulten. *Arch. Anzeiger*, 1907, p. 166: il s'agit d'une esclave qui était fille publique et qui portait le nom d'*Adultera*), sous le titre: *Collaria servorum et canum fugitivorum*; il n'y a en effet aucune différence essentielle entre les inscriptions de l'une et de l'autre sorte; et cette constatation en dit long, ce semble, sur l'esclavage à Rome.

[4] *Hermes*, 1903, p. 267, n. 1: «der spätere, humanere Ersatz des Brandmals durch Halsband».

En tout cas, l'hypothèse de Pithou ne semble pas heureuse; elle est contredite par le texte même de Pétrone. Eumolpe, pour grimer Encolpe et Giton en esclaves, leur barbouille au travers du visage, en lettres énormes, l'inscription des fugitifs: *implevit Eumolpus frontes utriusque ingentibus litteris et notum fugitivorum epigramma per totam faciem liberali manu duxit.* L'exagération est plaisante: en réalité, l'inscription n'occupait que le front, et elle était en lettres assez petites, parce qu'elle était assez longue. Zonaras nous a conservé l'*ἐπίγραμμα* que l'empereur Théophile (829—842) fit tatouer au front de deux fanatiques iconolâtres, Théophane et Théodore: elle n'a pas moins de 12 vers iambiques.[1] Et pourtant, une loi de Constantin, insérée aux codes de Théodose[2] et de Justinien[3],

---

[1] *Annales*, ed. Paris., t. II, p. 146 = t. III, p. 409 Dindorf: *οὗτος καὶ τοὺς αὐταδέλφους ἄμφω, τὸν Θεοφάνη τε καὶ Θεόδωρον τοὺς ὁμολογητάς, ἐλέγξαντας τὴν ἐκείνου δυσσέβειαν, ἐκ ῥήσεων προφητικῶν τε καὶ γραφικῶν, πρῶτον μὲν σφοδρῶς κατῃκίσατο, εἶτα καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν κατέστιξε, καὶ ταῖς στιγμαῖς μέλαν ἐπέχεε, γράμματα δ' ἐτύπου τὰ στίγματα· τὰ δ' ἦσαν ἴαμβοι οὗτοι·*

Πάντων ποθούντων προστρέχειν πρὸς τὴν πόλιν,
Ὅπου πάναγνοι τοῦ Θεοῦ Λόγου πόδες
Ἔστησαν εἰς σύστασιν τῆς Οἰκουμένης
Ὤφθησαν οὗτοι τῷ σεβασμίῳ τόπῳ,
Σκεύη πονηρὰ δεισιδαίμονος πλάνης,
Ἐκεῖσε πολλὰ λοιπὸν ἐξ ἀπιστίας
Πράξαντες αἰσχρὰ δεινὰ δυσσεβοφρόνως.
Ἐκεῖθεν ἠλάθησαν ὡς ἀποστάται,
Πρὸς τὴν πόλιν δὲ τοῦ κράτους πεφευγότες,
Οὐκ ἐξαφῆκαν τὰς ἀθέσμους μωρίας.
Ὅθεν γραφέντες ὡς κακοῦργοι τὴν θέαν,
Κατακρίνονται καὶ διώκονται πάλιν.

[2] Const. 2 *Cod. Theod.* IX, 40: *Imp. Constantinus A(ugustus) Eumelio: Si quis in ludum fuerit vel in metallum pro criminum deprehensorum qualitate damnatus, minime in eius facie scribatur, cum et in manibus et in suris possit poena damnationis una scriptione comprehendi: quo facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur. Dat. XII Kalendas april. Cabilluno, Constantino A. IV et Licinio IV coss.* (a. D. 315).

[3] Const. 17 *Cod. Just.* IX, 47 (et non XIII, 47, 17, comme le dit Chapot ap. *Dict. des antiq.*, art. *Servi*, p. 1278, note 8).

défendait de flétrir la face humaine, »cette face formée à la ressemblance de la Beauté divine«. »Donc, malheur à toi, tyran! s'écriait cinquante ans plus tard, sous Léon le Sage (886—911), le jurisconsulte Théodore, dans une scholie[1] à cette loi de Constantin — malheur à toi, qui as fait marquer le front de ces saints!«

On comprend maintenant pourquoi l'inscription d'Epidaure emploie indifféremment les mots *γράμματα* ou *στίγματα* pour désigner les marques de Pandare et d'Echédore; et l'on s'explique la pointe de l'épigramme de Martial, II, 29, *splenia tolle, leges*, ou des expressions comme *litterae*[2], *inscriptiones frontis*[3] «marques», *litteratus*[4], *inscriptus*[5] «esclave de marque», *scribere, inscribere* «marquer». *Litteratus* se trouve pour la première fois dans Plaute, qui sans doute l'a calqué du grec. Aristophane déjà, dans les *Babyloniens*, avait parlé d'esclaves *πολυγράμματοι*.[6] La comédie en effet, à Rome[7] comme en Grèce, s'est souvent

---

[1] *Βασιλικά*, LX, 51 § 54 (t. V, p. 874 Heimbach): *Οὐαί σοι τοίνυν, ὦ τύραννε, ὅτι τὸν ἅγιον Θεόδωρον καὶ Θεοφάνην ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτῶν μετώποις ἔστιξας.* Cité par J. Godefroy, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis* (Lyon, 1665), t. III, p. 295. Il y a du reste une faute d'impression dans la référence de Godefroy: au lieu de *Basil. l. LX, tit. 51*, l'imprimeur a mis *tit. 5.*

[2] Valère Maxime, VI, 8, § 7: *inexpiabili litterarum nota.*

[3] Sénèque, *De ira*, III, 3.

[4] Plaute, *Casina*, II, 6, 49: ST. *Hoc agesis, Olympio.* OL. *Si hic litteratus me sinat.* Apulée, *Métam.* IX, p. 616 Oudendorp: *frontem litterati.*

[5] Martial, VIII, 75: *Quattuor inscripti portabant vile cadaver.* Pline, *Hist. nat.*, XVIII, 4: *nunc eadem illa vincti pedes, damnatae manus, inscriptique vultus exercent.* Juvénal, XIV, 24: *inscripta ergastula.* Gaius (*Institutes*, I, 13, commentaire de la loi Ælia Sentia; reproduit presque mot pour mot par Ulpien, *Règles*, 11): *servi . . . quibus stigmata inscripta sint.* Ausone, *Epigr.* 36, p. 325 Peiper: *Ergo notas scripto tolerasti, Pergame, vultu.* Aetios, *Tetrabibl.* II, serm. 4, c. 12: *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα.*

[6] Fr. 64 Kock.

[7] Une comédie de Nævius, imitée d'un modèle grec dont nous ne savons rien, s'appelait *Stigmatias* (Varron, *De lingua latina*, VII, 107 Müller = Ribbeck, *Com. lat. fr.*[3], p. 21).

égayée aux dépens des esclaves de marque, mais jamais plus, semble-t-il, que dans les *Babyloniens*.[1] L'action de cette pièce se passait dans un moulin, où le choeur, composé d'esclaves barbares, tournait la meule.[2] On se rappelle le moulin décrit par Apulée: *dii boni, quales illic homunculi vibicibus lividinis totam cutem depicti dorsumque plagosum scissili centunculo magis inumbrati quam obtecti, . . . frontes litterati et capillum semirasi et pedes anulati, tum lurore deformes et fumosis tenebris vaporosae caliginis palpebras adesi* etc.[3]

Les Grecs employaient la marque pour le bétail, pour les prisonniers faits dans des guerres inexpiables, auxquels la haine du vainqueur tenait à infliger une flétrissure indélébile, *inexpiabili litterarum nota per summam oris contumeliam inusti*[4], enfin pour les esclaves.

L'usage de marquer le bétail au fer rouge était général dans l'antiquité.[5] Mais l'ancien droit ne distinguait pas entre l'animal domestique et l'esclave: l'un et l'autre n'étaient que

---

[1] Fr. 64, 79, 88, 97 Kock.

[2] Cf. Maurice Croiset, *Aristophane et les partis*, p. 65.

[3] *Métam.*, IX, p. 616.

[4] Valère Maxime, VI, 8, § 7.

[5] Grégoire de Naziance, *De baptisma*, cité dans le *Thesaurus*, s. v. σφραγίζω, col. 1626: *πρόβατον ἐσφραγισμένον οὐ ῥᾳδίως ἐπιβουλεύεται· τὸ δὲ ἀσήμαντον κλέπταις εὐάλωτον.* Voir les commentateurs de Virgile *ad Georg.*, I, 263 *aut pecori signum*; Ebbesen, *op. laud.*, p. 15–17; Bekker-Göll, *Charikles*, t. I, p. 130; Crusius, dans *Philologus*, 1903, p. 130. Un texte curieux, qui paraît avoir échappé à ces érudits, et qui devrait être cité d'abord, parce qu'il a Hésiode pour source, concerne le grand-père d'Ulysse, Autolycos, qui, comme le dit l'*Odyssée*, τ, 395—396, n'avait pas son pareil comme voleur et parjure. Cf. Hésiode, fr. 112 Rzach d'après Tzetzès *ad Lycophr.* 344 et Eudocie, *Violarium*, p. 375 et 394: *κλέπτων ἵππους τε καὶ βόας καὶ ποίμνια τὰς σφραγῖδας αὐτῶν μετεποίει καὶ ἐλάνθανε τοὺς δεσπότας αὐτῶν, ὥς φησιν Ἡσίοδος.* Voir encore Hygin, ch. CCI, avec les remarques d'Esmein, dans la *Nouvelle revue historique du droit*, 1901, p. 135. Au Moyen Age, les destriers portaient parfois les armoiries de leur propriétaire marquées sur leur robe: cf. A. Schultz, *Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger*, t. I, p. 500.

des instruments animés. Ce droit admettait donc que le propriétaire marquât ses esclaves comme il faisait ses bêtes.

En Egypte[1] et en Asie[2], le bétail qui appartenait aux temples était marqué au fer rouge. D'autre part, Hérodote rapporte que les esclaves fugitifs qui cherchaient asile dans un certain temple, près de Canope, y étaient marqués du symbole de la divinité égyptienne adorée en cet endroit: après quoi, devenus par cette opération la chose de la divinité, ils étaient intangibles, leur ancien maître perdait tout droit sur eux.[3] Des usages de ce genre ont-ils existé en Grèce? On peut admettre, quoique les preuves manquent, qu'en Grèce aussi les troupeaux sacrés fussent marqués au signe du dieu dont ils étaient la propriété. Mais que des esclaves, en se réfugiant dans un sanctuaire grec et en y recevant la marque du dieu, pussent échapper pour toujours aux poursuites de leurs légitimes propriétaires, c'est une hypothèse bien peu vraisemblable. Assurément, plusieurs sanctuaires helléniques ont offert asile aux esclaves[4], mais sous des réserves de droit qui devaient être fort strictement définies, si l'on en juge par le règlement des mystères d'Andanie.[5] Les Grecs n'auraient jamais concédé à leurs sanctuaires les privilèges exorbitants des temples orientaux. Si Hérodote a noté celui dont jouissait le hiéron de Canope, c'est, je pense, qu'il ne connaissait rien de pareil en pays hellénique.

---

[1] Wiedemann, *Herodotos IIes Buch*, p. 183.

[2] Plutarque, *Lucullus*, 24: *βόες ἱεραὶ νέμονται Περσίας Ἀρτέμιδος, ἣν μάλιστα θεῶν οἱ πέραν Εὐφράτου βάρβαροι τιμῶσι . . . χαράγματα φέρουσαι τῆς θεοῦ λαμπάδα.*

[3] Hérodote, II, 133: *Ἡρακλέος ἱερόν, ἐς τὸ ἢν καταφυγὼν οἰκέτης ὅτευῶν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι.* Les autres témoignages concernant l'*ἀσυλία* des temples grecs sont tous grecs et d'époque ptolémaïque (Lefebvre, dans *C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 772); les textes hiéroglyphiques n'en disent rien (Wiedemann, *op. l.*, p. 436; Sourdille, *Hérodote et la religion de l'Egypte*, p. 177).

[4] Par exemple celui de Delphes: *BCH*, 1902, p. 320.

[5] Foucart, *Inscr. du Péloponnèse*, p. 173.

«Voulez-vous savoir, demande Démosthène dans son plaidoyer contre Androtion[1], la différence qu'il y a entre l'esclavage et la liberté? C'est que l'esclave expie corporellement tous ses méfaits, tandis que l'homme libre, même homicide, reste maître de son corps.» Cette doctrine explique qu'en Grèce le fouet fût appliqué aux esclaves seulement[2], et que les seuls esclaves fussent soumis à la marque: d'où l'espèce que les professeurs d'art oratoire faisaient traiter à leurs élèves et qui a dû être plaidée en effet plus d'une fois devant les tribunaux: *excusatio est aut ignorantiae, ut si quis fugitivo stigmata scripserit eoque ingenuo iudicato neget se liberum esse scisse.*[3]

Sénèque, il est vrai, raconte qu'un Macédonien s'étant conduit envers un compatriote, son bienfaiteur, avec la plus noire ingratitude, fut condamné par Philippe II à recevoir le stigmate.[4] Sénèque ne dit pas que cette flétrissure ait accom-

[1] § 55: *καὶ μὴν εἰ θέλετε σκέψασθαι τί δοῦλον ἢ ἐλεύθερον εἶναι διαφέρει, τοῦτο μέγιστον ἂν εὕροιτε, ὅτι τοῖς μὲν δούλοις τὸ σῶμα τῶν ἀδικημάτων ἁπάντων ὑπεύθυνόν ἐστι, τοῖς δ' ἐλευθέροις, κἂν τὰ μέγιστ' ἀτυχῶσιν, τοῦτό γ' ἔνεστι σῶσαι.* J'adopte, pour *κἂν τὰ μέγιστ' ἀτυχῶσιν*, la deuxième interprétation de Weil (*Les plaidoyers politiques de Démosthène*, t. II, p. 40). L'anonyme qui est l'auteur de la *pars suspecta* du *Contre Timocrate*, § 167, répète la même doctrine à peu près dans les mêmes termes.

[2] Glotz, *Les esclaves et la peine du fouet dans le droit grec* (*C. R. de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 571).

[3] Quintilien, *Inst. orat.*, VII, 4, § 14.

[4] *De beneficiis*, IV, 37, p. 117 Hosius: *Philippus Macedonum rex habebat militem manu fortem, cuius in multis expeditionibus utilem expertus operam subinde ex praeda aliquid illi virtutis causa donaverat . . . Hic naufragus in possessiones cuiusdam Macedonis expulsus est; qui, ut nuntiatum est, accucurrit, spiritum eius recollegit . . . refecit, viatico instruxit . . . Narravit Philippo naufragium suum, auxilium tacuit et protinus petit, ut sibi cuiusdam praedia donaret. Ille quidam erat hospes eius is ipse, a quo receptus erat . . . Philippus illum induci in bona, quae petebat, iussit. Expulsus bonis suis ille non ut rusticus iniuriam tacitus tulit contentus, quod non et ipse donatus esset, sed Philippo epistulam strictam ac liberam scripsit . . .* Je ne sais si les historiens ont souligné le caractère authentiquement macédonien de cette histoire. On sait en effet que les rois Macédoniens s'assuraient la fidélité de leurs leudes en leur constituant des sortes de fiefs (Plutarque, *Vie d'Alexandre*, ch. 15, p. 293

pagné, pour le personnage en question, la perte de la liberté: voilà donc un exemple d'ingénu condamné à la flétrissure. — Oui, mais ce cas ne nous concerne pas: il s'est produit hors de la Grèce, en Macédoine, du temps de Philippe II, et nous ne parlons en ce moment que de droit grec et romain. — Il est vrai encore que Platon voudrait voir marquer au front et aux mains l'étranger coupable de sacrilège, même si cet étranger est un homme libre[1]; et peut-être en allait-il ainsi dans quelques villes grecques. Mais c'est là une exception qui, comme on dit, confirme la règle. Platon en effet veut aussi que le sacrilège reçoive un nombre illimité de coups de fouet[2], autant qu'il plaira au magistrat: l'énormité du crime explique cette prescription, inusitée tout au moins à Athènes, où l'esclave ne devait pas recevoir plus de cinquante coups[2]; elle explique aussi la prescription de marquer l'étranger coupable de sacrilège même si c'est un homme libre.

En général donc, les gens qu'on marquait étaient des esclaves, non pas tous les esclaves, mais les pires, surtout les esclaves marrons (*δραπέται*)[3], et ceux qui se refusaient aux caprices

---

Sintenis[2]; Dittenberger, *Sylloge*[2], n° 178; cf. Duchesne, *Mission au Mont Athos*, p. 71, et Kärst, *Gesch. des hellenist. Zeitalters*, t. I, p. 125): ainsi s'explique que Néarque, qui était d'origine crétoise (Diodore, XIX, 69, 1; Arrien, *Ind.*, XVIII, 10; *Sylloge*[2], n° 916), fût qualifié de *Λητaῖος* dans les *Μακεδονικά* de Théagène (cf. Etienne de Byzance, *s. v.* *ΛΗ'ΤΗ*): il avait dû recevoir à Lété un fief de ce genre. Fowler (*The sources of Seneca „De Beneficiis"*, dans les *Proceedings of the Amer. Philol. Association*, XVII, 1886), estime que la source principale du *Traité des bienfaits* est le stoïcien Hécaton de Rhodes (sur lequel cf. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, p. 14): Hécaton avait dû trouver l'histoire ci-dessus dans quelque auteur du IVe siècle, péripatéticien ou historien, qui était bien renseigné sur la Macédoine.

[1] *Lois*, IX, p. 854 d: *ὃς δ' ἂν ἱεροσυλῶν ληφθῇ, ἐὰν μὲν ᾖ δοῦλος ἢ ξένος, ἐν τῷ προσώπῳ καὶ ταῖς χερσὶ γραφεὶς τὴν συμφορὰν καὶ μαστιγωθεὶς ὁπόσας ἂν δόξῃ τοῖς δικασταῖς, ἐκτὸς τῶν ὅρων τῆς χώρας γυμνὸς ἐκβληθήτω.* [2] Glotz, *mémoire cité*, p. 578.

[3] Aristophane, *Oiseaux*, 760: *Εἰ δὲ τυγχάνει τις ὑμῶν δραπέτης ἐστιγμένος.* Lucien, *Timon*, § 17: *ὥσπερ στιγματίας δραπέτης πεπεδημένος.*

du maître. Dans un mime d'Hérondas, une dame dans le genre de la femme de Putiphar, jalouse de son bel esclave Gastron, qui s'est permis une coucherie avec une autre qu'elle[1], fait quérir le tatoueur: qu'il vienne vite, avec ses aiguilles et son encre, pour marquer le coupable au front! De cette saynète, de cette »tranche de vie« (*μῖμος βιολόγος*), qui jette un jour si cru sur les moeurs d'Alexandrie, on rapprochera ce précepte des *Φωκυλίδεια*[2]:

Στίγματα μὴ γράψῃς ἐπονειδίζων θεράποντα[3],

car les recherches de Jacob Bernays ont établi que les *Φωκυλίδεια* sont un pseudépigraphe juif, écrit à Alexandrie probablement, dans la deuxième moitié de la période hellénistique, c'est-à-dire à l'époque même d'Hérondas. On y voit poindre l'aube de la morale future: le sentiment de l'égalité, de la dignité humaine, s'y affirme. C'est le même sentiment, si l'on veut, qui s'affirmera plus tard dans la loi de Constantin: *facies, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, minime maculetur.*[4] Mais comme le précepte du Juif alexandrin, sous sa forme purement laïque et humaine, a pour nous, modernes, un autre accent! Et qu'il est plus catégorique! La loi de

---

Clément d'Alexandrie, *Paedag.*, III, 2, § 5, p. 242 Stählin: *ὡς γὰρ τὸν δραπέτην τὰ στίγματα, οὕτω τὴν μοιχαλίδα δείκνυσι ἀνθίσματα.* Etc.

[1] Je dis les choses telles qu'elles sont, puisqu'on s'y est mépris: »Un mime d'Hérondas, écrit Chapot, dans le *Dict. des antiq.*, art. *Servi*, p. 1271, met en scène la dureté d'un maître bien vite apaisé.«

[2] Dans le passage de Juvénal, XIV, 21—22 (*Tunc felix, quoties aliquis tortore vocato | Uritur ardenti duo propter lintea ferro*), il ne s'agit pas de marque au fer rouge, mais d'une variété de supplice, dont il est question dans Cicéron, *In Verrem,* V, 63, et *Topic.*, 20, et dans Sénèque, *De Ira,* III, 3.

[3] Vers 225 de l'édition de Bernays dans l'appendice de son mémoire *Ueber das phokylideische Gedicht* (*Gesammelte Abhandlungen,* t. I, p. 261; cf. p. 246). Sur le Pseudo-Phocylide, voir encore Renan, *Histoire d'Israël,* t. IV, p. 260.

[4] *Code Théod.,* IX, 47, 17. Je n'ai pas vu les anciennes dissertations d'Ernst Tenzell, *De stigmatibus in facie* et de Sam. Fried. Willenberg, *De stigmate in facie non scribendo.*

Constantin défend de flétrir la face de l'homme; mais comme elle ne dit rien du reste du corps, le Roi de France et le Pape feront marquer sur l'épaule du misérable l'un sa fleur de lis et l'autre les clefs du ciel.

A Rome, sous la République, l'homme libre coupable de *Kalumnia* était, dit-on, puni de la marque: on lui imprimait au front la lettre K, avec le fer rouge.[1] Cette pénalité, qui entraînait l'infamie, tomba en désuétude sous l'Empire. Par contre, les Empereurs firent plus d'une fois marquer des ingénus condamnés aux travaux forcés[2]: c'est que ceux-ci, du fait même de leur condamnation, perdaient la liberté, devenaient esclaves de l'Etat, *servi poenae.* Il faut descendre jusqu'au commencement du Moyen Age pour trouver des cas d'ingénus flétris de la marque sans être condamnés à la servitude et aux travaux forcés.[3]

Le droit grec en général, surtout le droit attique, semble avoir été plus soucieux des égards dûs à l'homme libre et à l'esclave né dans la liberté. Diodore signale comme l'une des causes de la guerre servile d'Eunus, qui vers 140—130 avant notre ère dévasta la Sicile, la barbarie de certains grands propriétaires, qui avaient fait marquer des esclaves nés libres.[4]

---

[1] Cf. Humbert, article CALVMNIA dans le *Dictionnaire des Antiquités.*

[2] Suétone, *Caligula,* 27: *multos honesti ordinis, deformatos prius stigmatum notis, ad metalla et ad munitiones viarum aut ad bestias condemnavit.* — Pontius, *Vita et passio S. Cypriani* (Baluze, *Cypriani opera,* col. CXXXVIII): *quis denique tot confessores, frontium notatarum secunda inscriptione signatos*, allusion à un passage de la fameuse lettre de Cyprien aux confesseurs travaillant comme forçats dans les mines de Sigus en Numidie (Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne,* t. II, p. 248, d'où Schanz, *Röm. Litt.*[2], t. III, p. 357).

[3] Opilion et Gaudens, expulsés de Ravenne sur l'ordre de Théodoric, cherchent asile dans une église de cette ville: *edixit (Theodoricus) uti ni intra praescriptum diem Ravenna urbe decedant, notas insigniti frontibus pellerentur* (Boèce, *Consol.*, I, 4, p. 13 Peiper).

[4] Diodore, l. XXXIV, ch. 2, § 1, 27, 36.

La servitude, à ceux-ci, était infiniment plus douloureuse qu'aux autres: le plus récent poète de l'*Anthologie* l'a bien senti:

L'ESCLAVE

Tel, nu, sordide, affreux, nourri des plus vils mets,
Esclave — vois, mon corps en a gardé les signes —
Je suis né libre au fond du golfe aux belles lignes
Où l'Hybla plein de miel mire ses bleus sommets . . .[1]

Un esclave né dans la liberté gardait en général l'espérance d'être racheté; et souvent il lui arrivait de l'être. C'était donc le fait d'un maître barbare que d'abuser du passage d'un homme par la servitude pour lui infliger ce que Bias le cynique, dans son étonnante autobiographie, appelait *τῆς τοῦ δεσπότου πικρίας σύμβολον*.[2] Mais étant donné la douceur générale des mœurs grecques, je ne puis croire que les esclaves stigmatisés sans l'avoir mérité fussent bien nombreux. Un maître, d'ailleurs, devait y regarder à deux fois avant d'infliger la marque, car elle gâtait le physique de l'esclave et dépréciait sa valeur en le classant pour toujours parmi les mauvais sujets.

C'était donc, en général, une fâcheuse recommandation que de porter stigmates, de même que sous l'Ancien Régime d'être fleurdelisé — avec cette différence aggravante que la fleur de lis, imprimée sur l'épaule, conformément à la loi de Constantin, ne se voyait pas, tandis que les stigmates étaient imprimés sur le front. Même quand il avait réussi, d'une façon ou d'une autre, à sortir de la servitude, le *στιγματίας* continuait à sentir les effets de sa flétrissure. Nous ne sommes pas informés sur les dispositions que les diverses législations de la Grèce pouvaient contenir à cet égard, mais nous pouvons nous en faire idée

[1] J. M. de Hérédia, *Les Trophées*.

[2] Diogène de Laërte, IV, 7, § 1: *ἐμοὶ ὁ πατὴρ μὲν ἦν ἀπελεύθερος, τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσσόμενος — διεδήλου δὲ τὸν ταριχέμπορον — γένος Βορυσθενίτης, ἔχων οὐ πρόσωπον ἀλλὰ συγγραφὴν ἐπὶ τοῦ προσώπου, τῆς τοῦ δεσπότου πικρίας σύμβολον · μήτηρ δὲ οἵαν ὁ τοιοῦτος ἂν γήμαι, ἀπ' οἰκήματος.* Cette fille en maison s'appelait Olympie (Athénée, XIII, p. 592a). Cf. v. Arnim, dans Pauly-Wissowa, V, 483.

par celles du droit romain. Nous connaissons par les commentaires de Gaius[1] et d'Ulpien[2], une loi Ælia Sentia, qui définissait la condition des affranchis *dedititii:* „Sont parmi les *dedititii* les affranchis, quelle que soit la façon dont ils ont obtenu l'affranchissement, qui, durant leur esclavage, ont été punis de la double boucle et de la marque[3]; ou qui, à raison d'un délit, ont été torturés et jugés coupables; ou que leur maître a livrés pour combattre dans l'amphithéâtre; ou qu'il a enfermés dans une école de gladiature ou jetés en prison.« La condition de *dedititius* étant la pire qu'un affranchi pût connaître (*pessima libertas,* dit Gaius, I, 26), on comprend que les anciens esclaves qui avaient mérité, pendant leurs années de servitude, le châtiment de la marque, figurassent en tête de cette énumération des *dedititii.*

IV

Revenons maintenant à nos deux compères, Echédore et Pandare. C'étaient deux Grecs auxquels «était arrivé malheur». Ils avaient été esclaves en Grèce, quoique Grecs. Platon voudrait que les Grecs n'eussent point d'esclaves grecs[4], mais ce voeu n'a jamais été entendu, et Platon lui-même a connu la servitude à Egine. Mais autre chose était d'avoir été esclave comme Platon, et esclave de marque comme Echédore et Pandare. Ou peut-être nos deux personnages avaient-ils mérité la marque comme sacrilèges. De toute façon, ils devaient tenir à faire peau neuve. Et comme l'art humain était impuissant

---

[1] *Instit.,* I, 13. [2] *Règles,* 11.

[3] *Qui servi a dominis poenae nomine vincti sint quibusve stigmata inscripta sint.* Je montrerai ailleurs (*Rev. ét. anc.,* 1911, 2e fascicule: »La légende du châtiment de l'Hellespont par Xerxès«) que la double boucle et la marque sont des châtiments serviles qui n'allaient guère l'un sans l'autre, de même que dans notre ancien droit, »la flétrissure ou marque avec le fer chaud était presque toujours jointe à celle du fouet ou à celle des galères et ne se prononçait presque jamais seule« (Jousse, *op. cit.,* t. I, p. 57).

[4] *Rép.,* V, p. 469b: μηδὲ Ἕλληνα ἄρα δοῦλον ἐκτῆσθαι αὐτούς.

à enlever les marques du cautère, ils eurent recours au dieu d'Epidaure. Il exauça l'un, mais aggrava le cas de l'autre, parce que l'un avait voulu lui payer ses honoraires, tandis que l'autre se les était frauduleusement appropriés. De même, à Athènes, quand Néocleidès, un homme politique connu par ses malversations, était allé dormir dans l'abaton d'Asclépios pour obtenir la guérison de sa chassie[1], le dieu avait exprès aggravé son cas, sous prétexte de le guérir:

Τὸν δὲ Νεοκλείδην μᾶλλον ἐποίησεν τυφλόν.[2]

Que penser du double *ἴαμα* de Pandare et d'Echédore? Que retenir de cette histoire grecque?

Les stèles des guérisons étaient affichées dans le sanctuaire, elles offraient aux visiteurs des échantillons du savoir-faire du Dieu, soigneusement choisis par les prêtres. Il est plaisant qu'elles lui attribuassent, entre autres pouvoirs, celui de débarrasser les *στιγματίαι* de leur marque d'infamie: singulière clientèle que celle-là!

Ici, quelques observations sur les noms de nos deux miraculés ne seront pas hors de propos.

Le second est-il bien un nom? Le mot *δῶρον* a souvent le sens d'»offrande«, et le verbe *ἔχειν* le sens de »garder«. Ce serait une harmonie préétablie bien surprenante qu'un homme qui avait voulu *garder* pour lui une *offrande* destinée au dieu d'Epidaure s'appelât justement Echédore. Le prêtre qui inventa cette histoire pieuse dut choisir, pour désigner le triste personnage qui en était le héros, un nom transparent, du genre des surnoms ou sobriquets dont le Dieu lui-même gratifiait les gens qui lui avaient fait tort, par exemple les libres penseurs: *ὅτι τοίνυν ἔμπροσθεν ἀπίστεις αὐτοῖς οὐκ ἐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τὸ „Ἄπιστος“ ὄνομα.*[3]

---

[1] *Νεοκλείδης ὁ γλάμων* (Aristophane, *Ecclesiaz.*, 398).

[2] *Ploutos,* 747. Cf. Weinreich, *op. laud.*, p. 96.

[3] Première stèle des *Ἴαματα*, l. 32—34.

Pandare aussi est un nom étrange. On peut feuilleter les *indices* des recueils épigraphiques et les prosopographies, on n'en trouvera pas d'exemple. Et pour cause! Un Grec ne devait pas plus être tenté d'appeler son fils *Πάνδαρος* que nous n'appellerions un enfant Judas ou Ganelon. Pandare était dans la légende grecque le type du fourbe[1], son nom était synonyme de parjure.[2] Les honnêtes professeurs, vengeurs de la bonne foi par Pandare si souvent offensée, expliquaient à leurs jeunes élèves que ce nom signifiait *ὁ πάντα δράσας ἕνεκα κέρδους καὶ πλεονεξίας*.[3]

Bien naïfs serions-nous si nous tenions Echédore et Pandare pour des personnages historiques. L'inscription a beau nous assurer que l'un des deux était de Thessalie: nombre de récits légendaires contiennent des précisions de ce genre, sans que l'historicité du récit ou des personnages en soit pour autant garantie. Sans doute, plus d'un miracle relaté dans les stèles d'Epidaure a son origine dans quelque ex-voto, statuette[4] ou *πίναξ*.[5] Mais rien n'interdit de penser que d'autres ont été inventés de toutes pièces, par les prêtres. Si celui dont nous parlons est de ce nombre, il est possible d'expliquer que Pandare y soit donné pour Thessalien. Dans le *Ploutos* d'Aristophane, la déesse Pauvreté demande à Chrémyle: »Quand vous m'aurez chassée, quand tout le monde aura de quoi, qui travaillera? — Les esclaves. — Mais comment aurez-vous des

[1] Cf. Perdrizet, *Le chien d'or de Zeus,* dans *Bull. de corr. hell.,* 1898, pp. 584—586 (résumé dans Roscher, *Lexicon,* s. v. Pandaros).

[2] Dion de Prouse, LXXIV, 15 (t. II, p. 197 Arnim): *τῶν ἀφενεστέρων Γλαύκων ἢ Πανδάρων μεσταὶ μὲν ἀγοραὶ ἀνθρώπων, μεσταὶ δὲ ἀγυιαί.* Antoninus Liberalis, XI, 1, rapporte d'après l'*Ὀρνιθογονία* de Boios, une particularité concernant Pandare, qui n'était pas faite non plus pour le rendre sympathique aux gens cultivés: *Πανδάρεος ᾤκει τῆς γῆς τῆς Ἐφεσίας, ἵν' ἐστὶν νῦν ὁ Πρηὼν παρὰ τὴν πόλιν· ᾧ διδοῖ Δημήτηρ δῶρον μηδέποτε βαρυνθῆναι τὴν γαστέρα ὑπὸ σιτίων ὁπόσον ἂν πλῆθος εἰσενέγκηται.* Cf. Esmein, dans la *Nouvelle revue historique du droit,* 1901, p. 133. [3] *Etym. Magnum,* s. *ΠΑΝΔΑΡΕΩΣ.*

[4] *Syll.*², 802, l. 40. [5] *Id.,* ibid., l. 10.

esclaves? Qui voudra encore se donner le tracas d'en vendre? — Il se trouvera toujours bien, répond Chrémyle, quelque Thessalien, pour venir nous en proposer, de la part de leur syndicat de marchands d'hommes»:

Κερδαίνειν βουλόμενός τις
ἔμπορος ἥκων ἐκ Θεσσαλίας παρὰ πλείστων ἀνδραποδιστῶν.[1]

Ainsi, à la fin du Ve siècle, beaucoup d'*ἀνδραποδισταί* étaient des Thessaliens. C'est, sans doute, que la marchandise dont ils trafiquaient se trouvait aisément en Thessalie: la transformation d'un péneste en esclave devait être un fait fréquent. Les marchands thessaliens embarquaient leur bétail humain à Pagases, le port principal du pays. Le poète comique Hermippos, énumérant plaisamment dans les *Φορμοφόροι* les produits caractéristiques des diverses cités grecques, dit de Pagases qu'elle avait pour spécialité les esclaves de marque,

Αἱ Παγασαὶ δούλους καὶ στιγματίας παρέχουσιν.[2]

Y eut-il beaucoup de *στιγματίαι*, encouragés par l'exemple de Pandare, pour aller dormir dans le dortoir d'Epidaure? J'ai peine à le croire: les coquins, en général, ne sont pas des sots, et ne donnent guère dans les billevesées. Si vraiment Asclépios avait délivré les ex-esclaves de leur note d'infamie, on lui serait reconnaissant de s'être penché sur ces fronts flétris. Mais il n'y avait à Epidaure que des prêtres, bien incapables d'effacer les tares indélébiles. Les savants, il est vrai, admettent et expliquent que certains mystiques, de constitution maladive, à force de penser aux cinq plaies du Christ, soient devenus, dans une certaine mesure, des «stigmatisés»[3]; mais il est plus difficile de croire que l'imagination ait produit l'effet inverse, qu'elle ait effacé les marques de quelques *στιγματίαι*,

---

[1] *Ploutos*, 521—522.

[2] Cité par Athénée, p. 27 f (Kock, *Com. att. fr.*, t. I, p. 243).

[3] Cf. Alfred Maury, *La magie et l'astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age*. 3e édit., pp. 355—422.

par une réaction énergique du physique sur le moral, à force de foi dans la puissance et la bonté d'Asclépios!

Pour faire peau neuve, un *στιγματίας* devait employer d'autres moyens que l'autosuggestion. Ces moyens variaient selon que les stigmates étaient des marques au fer rouge ou des tatouages. La marque au fer rouge est indélébile. Mais il était possible de lui substituer une autre cicatrice, qui, elle, n'avait rien d'infamant.[1] Ou encore, on essayait de la cacher. Certains la cachaient sous une bandelette.[2] D'autres laissaient pousser leurs cheveux et les rabattaient sur le front; et si on leur demandait pourquoi cette coiffure singulière, ils pouvaient répondre avec le Dionysos des *Bacchantes* (v. 194):

Ἱερὸς ὁ πλόκαμος· τῷ θεῷ δ᾽ αὐτὸν τρέφω,

ils pouvaient prétendre qu'ils avaient fait à une divinité le voeu de ne pas couper leur chevelure, pour la lui offrir un jour.[3] La place du marché, à Athènes, fourmillait de ces inquiétants naziréens, c'est Diphile qui l'assure:

Ὤιμην ἐγὼ τοὺς ἰχθυοπώλας τὸ πρότερον
εἶναι πονηροὺς τοὺς Ἀθήνησιν μόνους.
Τόδε δ᾽, ὡς ἔοικε, τὸ γένος ὥσπερ θηρίον
ἐπίβουλόν ἐστι τῇ φύσει καὶ πανταχοῦ.

[1] Lacassagne et Magitot, *art. cit.*, p. 96: »En Russie, les condamnés au bagne de Sibérie qui s'évadaient, tâchaient de faire disparaître les lettres révélatrices. Des nombreux moyens employés, la plupart consistaient à substituer à une cicatrice déjà si profonde une autre cicatrice de forme quelconque, que les évadés attribuaient toujours à la gelée«.

[2] Porphyre, *Vie de Pythagore,* 14 (p. 24 Nauck[2]): *Διονυσοφάνης δὲ λέγει δουλεῦσαι μὲν Ζάλμοξιν τῷ Πυθαγόρᾳ, ἐμπεσόντα δ᾽ εἰς λῃστὰς καὶ στιχθέντα . . . δῆσαι τὸ μέτωπον διὰ τὰ στίγματα.*

[3] Wilcken, *Haaropfer,* dans la *Revue coloniale internationale,* 1884; Robertson Smith, *The Religion of the Semites,* new edition, p. 325; Frazer, *Pausanias,* t. IV, p. 393; Hartland, *The Legend of Perseus,* t. II, p. 215; Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult,* RGVV I, p. 162, notes 4 et 5; Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions,* p. 13. Cf. Théodoret, *Quaest. in Levit.,* § 28, dans Migne, *P. G.,* LXXX, 337: *εἰώθασιν Ἕλληνες μὴ ἀποκείρειν τῶν παιδίων τὰς κορυφὰς ἀλλὰ μαλλοὺς ἐᾶν, καὶ τούτους μετὰ χρόνον ἀνατιθέναι τοῖς δαίμοσιν.*

Ἐνταῦθα γοῦν ἔστιν τις ὑπερηκοντικῶς,
. κόμην τρέφων μὲν πρῶτον ἱερὰν τοῦ θεοῦ,
ὥς φησιν· οὐ διὰ τοῦτό γ', ἀλλ' ἐστιγμένος
πρὸ τοῦ μετώπου παραπέτασμ' αὐτὴν ἔχει.[1]

Pour empêcher les *στιγματίαι* de recourir à ce pieux subterfuge, on s'avisait parfois de les marquer, non sur le front, mais entre les yeux.[2] Certains tâchaient de dissimuler quand même. Une épigramme de Martial trace la charge d'un rastaquouère qui passait sur les trottoirs de Rome, couvert de bijoux, vêtu et chaussé par les meilleurs faiseurs; chose singulière, il avait le front constellé de mouches:

Et numerosa linunt stellantem splenia frontem.
Ignoras quid sit? Splénia tolle, leges.[3]

A l'inverse de la marque au fer rouge, les tatouages étaient effaçables. Les médecins anciens avaient à cet effet des moyens[4] dont plusieurs, au dire des gens compétents[5], ne diffèrent pas sensiblement de ceux qu'on emploierait aujourd'hui. Lucien y fait allusion.[6] Martial promet à un »éreinteur« de le

---

[1] Kock, *Com. att. fr.*, t. II, p. 563; cf. v. Prott, dans *Ath. Mitt.*, 1902, p. 87. Libanios se souvenait peut-être de ce couplet, quand il écrivait, à propos des envieux, dans son discours *Sur l'Esclavage*: *τὸν τοῦδε τοῦ νοσήματος* (sc. *φθόνου*) *ἔμπλεων πῶς οὐκ ἂν ἀδικοίην, εἰ καλοίην ἐλεύθερον; ὃς πάντα οἰκέτην στιγματίαν παρελήλυθεν ἀθυμίᾳ. Ὁ μέν γε ἐφέντος τοῦ δεσπότου ταῖς ὑπὲρ τοῦ μετώπου θριξὶν ἐπικαταβῆναι συγκαλύψας τοὔνειδος γελῴη ἄν, ὡς δὴ οὐκ ἐστιγμένος, τὸν δὲ οὐδὲν ἂν ποιήσειε μὴ οὐχὶ τήκεσθαι* (éd. Reiske, t. II, p. 68 = éd. Förster, t. II, p. 546): rapprochement indiqué par Cobet, dans *Mnemosyne*, t. V, p. 142.

[2] Lucien, *Piscatores*, 46: *ἐπὶ τοῦ μετώπου στίγματα ἐπιβαλέτω ἢ ἐγκαυσάτω παρὰ τὸ μεσόφρυον.*

[3] *Epigr.*, II, 29. La leçon *quis sit* est mauvaise.

[4] Cf. Friedländer, *Sittengeschichte*[6], t. I, p. 394.

[5] Lacassagne et Magitot, *art. l.*, pp. 145—150.

[6] *Traiectus*, 24: *ΡΑΔ. Τί τοῦτο; ἴχνη μὲν καὶ σημεῖα πολλὰ τῶν ἐγκαυμάτων, οὐκ οἶδα δὲ ὅπως ἐξαλήλιπται, μᾶλλον δὲ ἐκκέκοπται. Πῶς ταῦτα, ὦ Κυνίσκε . . .; ΚΥΝ. Ἐγώ σοι φράσω· πάλαι πονηρὸς δι' ἀπαιδευσίαν γενόμενος καὶ πολλὰ διὰ τοῦτο ἐμπολήσας στίγματα ἐπειδὴ τάχιστα φιλοσοφεῖν ἠρξάμην, κατ' ὀλίγον ἀπάσας τὰς κηλῖδας τῆς ψυχῆς ἀπελουσάμην ἀγαθῷ γε οὕτω καὶ ἀνυσιμωτάτῳ χρησάμενος τῷ φαρμάκῳ.*

marquer de telle façon que l'habile médecin Cinnamos n'y pourra remédier.[1] Ailleurs[2], il nomme un autre médecin grec, Eros, comme expert à ce genre de cure. Scribonius Largus[3] en nomme un troisième, Tryphon, et donne la formule de l'emplâtre que prescrivait cet habile homme. Aétios[4] et Paul d'Egine[5] nous ont conservé des formules analogues: celle qu'avait inventée le médecin Criton était spécialement réputée. Columelle préconise au même effet une plante dont il ne dit pas le nom, sans doute parce qu'il ne pouvait le faire entrer dans ses hexamètres:

Lactis gustum quae condiat herba,
Deletura quidem fronti data signa fugarum,
Vimque suam idcirco profitetur nomine Graio.[6]

Pline, Galien, Dioscoride, Marcellus recommandent la renoncule[7], la mandragore[8], la fiente de pigeon délayée dans du

[1] *Epigr.*, VI, 64, vers 24—26 (avec la note de Friedländer):
At si quid nostrae tibi bilis inusserit ardor,
Vivet et haerebit totaque legetur in Urbe,
Stigmata nec vafra delebit Cinnamus arte.

[2] *Epigr.*, X, 56: *Tristia servorum stigmata delet Eros.*

[3] *Scribonii Largi conpositiones* ed. G. Helmreich, § 231: *Quatenus acrium et exulcerantium medicamentorum habita est mentio, ponemus, qua stigmata tollantur. Indignis enim multis haec calamitas ex transverso accidit, ut dispensatori Sabini Calvisi naufragio in ergastulo deprehenso, quem Tryphon multis delusum et ne casu quidem ullo litteras confusas habentem medicamento liberavit; alii candidi spicae capitis tritae cum cantharidibus viginti Alexandrinis — sunt autem variae et oblongae — sulphuris vivi p. ✱ I et victoriati, chalcitis p. ✱ I S, cerae pondo triens, olei pondo triens; ceram contritis ceteris admiscuit et inposuit.*

[4] *Tetrabibl.*, II, serm. IV, c. 12.

[5] IV, 7, d'après les *Commentaires* d'Archigène. [6] X, 124—126.

[7] Pline, *Hist. nat.*, XXV, 109: *ranunculum vocamus, quam Graeci batrachion. Genera eius quattuor ... Omnibus vis caustica. Ideo ... utuntur ... ad tollenda stigmata.* De même Galien, Oribase (cité par Paul d'Egine, IV, 7) et Dioscoride, II, 205: *δύναμιν ἔχει ἑλκωτικὴν καὶ ἐσχαρωτικήν· ὅθεν καὶ στίγματα ἐξαίρει.*

[8] Pline, *Hist. nat.*, XXV, 110: *stigmata in facie mandragoras inlitus delet.* Dioscoride, III, 76: *παρατριβόμενά τε φύλλα πρόσφατα μανδραγόρου, ἡσυχῇ ἐπὶ ἡμέρας ε' ἢ ς' στίγματα ἄνευ τοῦ ἑλκοῦν ἀφανίζει.*

vinaigre.[1] Je laisse aux savants compétents le soin de distinguer ce qui dans ces divers remèdes, relève de la médecine scientifique, et ce qui ressortit à la magie.

V

Nous n'avons parlé jusqu'ici que des marques de flétrissure, infligées surtout aux esclaves. L'Antiquité a connu des stigmates d'autre sorte, ceux des soldats et ceux des adeptes de certaines religions: je voudrais traiter, en guise de corollaire, des uns et des autres.

Végèce (383—450) nous apprend que les recrues (*tirones*) n'étaient pas tout de suite considérées comme de vrais soldats. On leur faisait subir au préalable, durant plusieurs mois, des exercices d'épreuve; après quoi, quand les *tirones* avaient été reconnus aptes au service, on les inscrivait sur le matricule de leur corps. Cette inscription comportait quelque cérémonie, comme encore de nos jours le serment des recrues dans les armées monarchiques: les nouveaux *milites* prêtaient serment à l'empereur, et recevaient la marque militaire.[2]

Les militaires proprement dits ne furent pas seuls, durant le Bas Empire, à recevoir cette marque. Les empereurs l'imposèrent à deux corporations que leurs fonctions avaient fait assimiler à des corps de troupe: les *fabricenses* des diverses *fabricae* de l'Empire, et à la fin du Ve siècle les fontainiers de Constantinople.

---

[1] Pline, *Hist. nat.*, XXX, 4, p. 131 Mayhoff: *stigmata delentur columbino fimo ex aceto.* Marcellus de Bordeaux, *De medicamentis,* ch. XIX, § 25, p. 183 Helmreich.

[2] Végèce, I, 8: *Non statim punctis signorum scribendus est tiro dilectus, verum ante exercitio pertemptandus, ut, utrum vere tanto operi aptus sit, possit agnosci* . . . II, 5: *Diligenter lectis iunioribus animis corporibusque praestantibus, additis etiam exerçitiis cotidianis quatuor vel eo amplius mensuum,* . . . *legio formatur. Nam victuris [picturis π] in cute punctis milites scripti, cum matriculis inseruntur, iurare solent; et ideo militiae sacramenta dicuntur.*

Les *fabricenses*[1], ouvriers des manufactures d'armes que l'Etat entretenait dans toute l'étendue de l'Empire, étaient, comme devraient l'être les ouvriers de nos arsenaux et manufactures militaires, assimilés aux soldats. Leur service s'appelait *militia*. Certains privilèges, tels que l'excuse des charges municipales et la dispense de donner le logement, leur assuraient une condition assez avantageuse pour que les curiales tâchassent parfois de se faire indûment recevoir dans les *fabricae*. Ces privilèges avaient leur revers: interdiction de travailler pour les particuliers, de quitter la manufacture; pour plus de sûreté, l'empereur faisait marquer au bras les *fabricenses*.[2]

Furent encore assimilés aux soldats les *ὑδροφύλακες*, à qui était confié le service des eaux de Constantinople. L'importance de ce service n'était pas moindre dans la Nouvelle Rome que dans l'Ancienne; encore aujourd'hui, dans l'une et dans l'autre, elle est attestée par des monuments imposants. La constitution de Zénon (474—491) concernant les *ὑδροφύλακες* de Constantinople compare leur service au service militaire: c'est une garde où l'on ne peut pas plus tolérer de négligence ou de désertion que dans celle du rempart ou du camp.[3] Ainsi se justifie la marque militaire à laquelle sont soumis les *ὑδροφύλακες*.

[1] Je suis le lumineux exposé de Jullian, art. FABRICA du *Dict. des antiquités*.

[2] 4 *Cod. Theod.*, X, 22 (De fabricensibus): *Imperatores Arcadius et Honorius Augusti Hosio magistro officiorum. Stigmata, hoc est nota publica, fabricensium brachiis ad imitationem tironum infligatur, ut hoc modo saltem possint latitantes agnosci: his, qui eos susceperint vel eorum liberos, sine dubio fabricae vindicandis, et qui subreptione quadam declinandi operis ad publicae cuiuslibet sacramenta militiae transierunt. Dat. XVIII Kal. ian. Constantinopoli Honorio Augusto IV et Eutychiano consulibus* (a. d. 398).

[3] 10 *Cod. Iust.*, XI, 43: *Imp. Zeno A(ugustus) Spontio ... Universos aquarios vel aquarium custodes, quod hydrophylacas nominant, qui omnium aquaeductuum huius regiae urbis custodiae deputati sunt, singulis manibus eorum felici nomine nostrae pietatis impresso signari decernimus, ut huiusmodi adnotatione manifesti sint omnibus nec a procuratoribus domorum vel quolibet alio ad usus alios avellantur vel angariarum vel operarum*

VI

Les Pères de l'Eglise, tant grecs que latins, font fréquemment allusion à la marque militaire.[1] Cela vient de ce qu'ils comparent sans cesse leur secte à une armée, leurs églises à des forteresses, leurs couvents à des camps, les fidèles à des soldats, les apostats à des déserteurs, etc., au point qu'on a pu écrire tout un livre sur cette comparaison.[2] Elle apparaît déjà dans les plus anciens documents chrétiens, les épîtres de Paul. Et Paul ne l'a pas inventée, car avant lui les Stoïciens et les

---

nomine teneantur. Quod si quem ex isdem aquariis mori contigerit, eum nihilo minus qui in locum defuncti subrogatur signo eodem notari praecipimus, ut militiae quodammodo sociati excubiis aquae custodiendae incessanter inhaereant nec muneribus aliis occupentur.

[1] Cyprien, *Ad Donatum,* p. 6 Baluze: *tu tantum, quem iam spiritalibus castris caelestis militia signavit, tene incorruptam, tene sobriam religiosis virtutibus disciplinam.* (La date de l'épître à Donat ne peut être fixée avec précision: cf. Schanz, *Röm. Litt.*, t. III², p. 386). — Ambroise, *De obitu Valentiniani iunioris consolatio* (écrite en 392), ch. 58: *charactere domini inscribuntur et servuli, et nomine imperatoris signantur milites* (Migne, *P. L.*, XVI, 1377). — Jean Chrysostome († 407), *3e sermon sur la IIe Epître aux Corinthiens*, sub fin.: *καθάπερ στρατιώταις σφραγίς, οὕτω κατάδηλος γίνῃ πᾶσιν* (Migne, *P. G.*, LXI, 418). Anrich (*Mysterienwesen*, p. 124) cite la traduction latine de ce texte, d'après Marini (*Bull. di arch. crist.*, 1869, p. 24): ni l'un ni l'autre n'en avait donné la référence. — Jérôme († 420), *Ad Esaïam*: *scribet in manu sua* DEI SVM, *ut novo tirocinio servitutis Christi se militem glorietur* (Migne, *P. L.*, XXIV, 435). — Aétios (VIe s.: cf. Wellmann, dans Pauly-Wissowa, I, 708), *Tetrabibl.* II, 4, ch. 12: *στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷά ἐστι τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσί*: ce texte a été souvent attribué à Elien, par une confusion qui, comme l'a noté Ebbesen (*op. l.*, p. 20), semble imputable à Grotius (*Opera theologica*, t. II, p. 1205).

[2] Harnack, *Militia Christi* (Berlin, 1905). Le sujet avait été esquissé faiblement par Koffmane, *Entstehung und Entwickelung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus* (Berlin, 1879), p. 59—61. Voir encore Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1907), p. XIV. Quand Sulpice Sévère dit de Martin, *candidatus inter scholares*, qu'il était »candidat au baptême«, *agebat baptismi candidatum* (*Vita Martini,* II, § 8), il joue probablement, comme l'a vu Jullian (*Rev. ét. anc.*, 1910, p. 269), sur l'expression militaire de *candidatus.*

Cyniques[1] comparaient leur secte à une armée, leurs chefs d'école à des généraux.

Comme les soldats de l'empereur, les chrétiens, qui sont les soldats du Christ, sont marqués d'un stigmate, mais d'un stigmate spirituel et invisible. Ou encore, ils sont marqués comme les brebis d'un troupeau, parce qu'ils sont les ouailles du Christ.[2] Cette marque mystique, que le Christ comme chef de l'armée chrétienne imposait à ses soldats, et comme pasteur à ses brebis, était le signe de la confirmation. Dans les premiers siècles de l'Eglise, la confirmation suivait immédiatement le baptême.[3] Celui-ci était une sorte de contrat, la confirmation en était l'*obsignatio*: l'évêque la donnait, en qualité de représentant de la communauté; on la désignait par les substantifs *σφραγίς*[4], *signum*, *signaculum*, et par les verbes *σφραγίζειν*, *signare*, *consignare*.[5] Avec l'huile sainte, *χρῖσμα*, l'évêque traçait, de la main droite, une croix sur le front du fidèle.[6] Ce rite s'explique par des raisons scripturaires, dont nous devons ici dire quelques mots.[7]

---

[1] Lucien, *Fugitivi*, 4: *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ. Εἰσί τινες, ὦ Ζεῦ, ἐν μεταιχμίῳ τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν φιλοσοφούντων . . . ἀξιοῦσι ὑπ' ἐμοὶ τάττεσθαι καὶ τοὔνομα τὸ ἡμέτερον ἐπιγράφονται.* — 16: *τῶν Διογένην καὶ Ἀντισθένην καὶ Κράτητα ἐπιγραφομένων καὶ ὑπὸ τῷ κυνὶ ταττομένων.*

[2] Une inscription, qui n'est connue que par la *Sylloge Virdunensis* et qui, d'après De Rossi, devait orner, dans la basilique de Saint Pierre au Vatican, le baptistère élevé par le pape Damase, commençait ainsi (De Rossi, *Inscr. christianae Urbis Romae VII° saeculo antiquiores,* II, 1, p. 138): *Istic insontes caelesti flumine lotas | Pastoris summi dextera signat oves.*

[3] Cf. l'article *Confirmation* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger; De Rossi, dans *Bull. di arch. crist.,* 1869, pp. 28—31; Anrich, *Das antike Myterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum* (Göttingen, 1894), p. 123.

[4] Par ex. *τὴν δεσποτικὴν σφραγῖδα* dans Théodoret, *Hist. eccl.,* IV, 18, p. 339 Gaisford, avec la note de Valois.

[5] Voir les exemples réunis par Baluze dans son édition de Cyprien (Paris, 1726), p. 464, et par Koffmane, *op. l.,* p. 83.

[6] Prudence, *Psychomachie*, 360—61.

[7] Cf. Locard, *Le tatouage chez les Hébreux,* dans les *Archives d'anthropologie criminelle,* 1909, p. 56 sq.

Entre autres visions dont fut favorisé Ezéchiel, on se rappelle celle-ci: le prophète vit sept anges sortant du Temple; six portaient des massues; le septième portait, comme les scribes, l'écritoire à la ceinture; à celui-ci l'Eternel dit: »Passe à travers Jérusalem, et trace une marque sur le front de ceux qui déplorent les abominations qui s'y commettent.«[1] Or *marque* en hébreu se dit *tav*, ce qui est aussi le nom de la dernière lettre de l'alphabet hébraïque, lettre dont la forme, sur les monuments les plus anciens, est pareille au *tau* grec ou encore à la potence dont on se servait pour crucifier, T. De là vient la traduction traditionelle: »Trace un *tau*, T, c'est à dire trace une croix sur le front des justes«, traduction tendancieuse, qui transforme ce verset en une prophétie de la Crucifixion. C'est encore le signe de la croix, T, que la tradition a reconnu dans la *σφραγὶς Θεοῦ ζῶντος* dont l'ange avait marqué les 144000 esclaves de Dieu qui entourent l'Agneau de l'Apocalypse.[2] C'est lui encore que la tradition chrétienne retrouve dans le texte de l'*Exode* concernant l'institution de la Pâque: »Vous prendrez du sang de l'agneau, et vous en mettrez sur les montants et sur le linteau des maisons où vous serez . . . et ce sang sera un signe, *tau*, en votre faveur: quand Je verrai ce sang, Je passerai outre, et le fléau destructeur ne vous atteindra pas quand J'en frapperai l'Egypte.«[3]

De la combinaison de ces deux textes d'Ezéchiel et de l'*Exode* devait sortir, au Moyen Age, un double thème symbolique, dont les deux parties se répondent comme les deux

---

[1] Ezéchiel, IX, 4: *δίελθε μέσην Ἰερουσαλήμ, καὶ δὸς σημεῖον ἐπὶ τὰ μέτωπα τῶν ἀνδρῶν τῶν καταστεναζόντων.* Cf. Reuss, *La Bible: Les Prophètes,* p. 31.

[2] *Apoc. Joan.*, VII, 2: *καὶ ἴδον ἄλλον ἄγγελον . . . ἔχοντα σφραγῖδα Θεοῦ ζῶντος . . .* 3: *σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.*

[3] *Exode,* XII, 7: *καὶ λήμψονται ἀπὸ τοῦ αἵματος, καὶ θήσουσιν ἐπὶ τῶν δύο σταθμῶν καὶ ἐπὶ τὴν φλιὰν . . .* 13: *καὶ ἔσται τὸ αἷμα ὑμῖν ἐν σημείῳ ἐπὶ τῶν οἰκιῶν ἐν αἷς ὑμεῖς ἔσεσθε ἐκεῖ.*

volets d'un triptyque: le Crucifiement de Jésus, cloué à une croix en forme de T, s'encadrait entre ces deux préfigures, les Israélites marquant du T leurs maisons, et l'ange marquant du T les justes de Jérusalem.

De ces deux textes encore étaient, dès les premiers siècles du Christianisme, sortis deux rites, celui de la confirmation, dont nous venons de parler, et celui de marquer avec des croix les maisons, aux montants et aux linteaux des portes et des fenêtres, tant les maisons des morts que les demeures des vivants et que les églises. C'est l'habitude, chez les Orthodoxes, que le jour de Pâques, le *papas* vienne tracer, avec un cierge allumé, une croix enfumée sous le linteau des maisons. Dans cette coutume persiste un rite qui remonte aux plus anciens temps du Christianisme: qu'on se rappelle les croix dont sont accompagnées, en Asie Mineure, en Egypte, en Syrie, les inscriptions chrétiennes. Dans ces textes épigraphiques, qui suent, si j'ose dire, la superstition et la peur, où l'on devine la place que tenait alors dans la pensée des hommes la crainte du Démon, de la magie et du mauvais oeil, ce n'est pas l'inscription même, c'est la croix dont elle est précédée ou accompagnée, qui est l'essentiel: on s'en rend compte souvent à lire l'inscription elle-même: *τοῦ σταυροῦ παρόντος ἐχθρὸς οὐ κατισχύσι*[1] — *τοῦ οἴκου τούτου Κύριος διαφυλάξει τὴν εἴσοδον καὶ τὴν ἔξοδον, τοῦ σταυροῦ γὰρ προκειμένου οὐκ ἰσχύσει ὀφθαλμὸς βάσκανος*[2] — *τὸ σημεῖον τοῦτο νικᾷ*[3] — *ἐν τούτῳ οἱ πιστοὶ νικοῦσιν*[4], etc. Souvent la croix n'est accompagnée d'aucun texte: à elle seule, elle suffit pour écarter le Malin.

---

[1] *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1889—1900. — Part III: Greek and Latin Inscriptions*, by W. K. Prentice, nos 91, 320, 328, 331.

[2] Prentice, p. 20. La formule initiale est empruntée à *Ps.* CXXI, 8; cf. Waddington, *Inscriptions de Syrie*, nos 2646, 2662a.

[3] Prentice, nos 201, 210, 219, 237, 255.

[4] Cousinéry, *Voyage dans la Macédoine* (Paris, 1831), t. I, p. 124.

Il convient, je crois, d'insister sur la connexité des deux rites, celui de tracer la croix au front des néophytes, et celui de la tracer au linteau, autant dire au front des églises et des maisons chrétiennes. Les docteurs Lacassagne et Magitot ont dit avec beaucoup de justesse que »les *graffiti* sont les tatouages des murailles«: le mot est vrai d'autres *graffiti* encore et d'autres tatouages que de ceux dont les deux savants maîtres en médecine légale entendaient parler.

Les fidèles, dans les religions orientales, désiraient devenir, comme dit l'*Apocalypse* (VII, 3) »esclaves de Dieu«, **δούλους τοῦ Θεοῦ**: ils se faisaient donc graver sur la peau une marque, par analogie avec la marque servile; et ils trouvaient bon aussi de la graver sur leurs maisons et sur leurs tombeaux. Ainsi, le stigmate religieux s'est détaché, si l'on peut dire, du corps humain pour devenir une sorte de caractère épigraphique. La feuille de lierre qui tatouait le Dionysiaste du sexe fort, marque aussi la stèle du Dionysiaste défunt, comme le montre la stèle d'Erythrées, récemment publiée par Wilamowitz;[1] et continuant ses avatars, elle finit par devenir un signe prophylactique, qui termine ou ponctue les inscriptions. De même pour la croix qui, à force de figurer dans les inscriptions prophylactiques, devint à la longue un simple signe d'écriture, servant à marquer le commencement et la fin d'un texte, parfois à en séparer les mots.

Les anciens Rabbins croyaient pour la plupart[2] que le signe mystérieux mis sur Qaïn par Jahvé[3] était une marque

---

[1] *Nordionische Steine,* p. 13—15, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Berlin, 1909.

[2] Cf. Ebbesen, *op. l.,* p. 7: *Rabbini Cainum stigmate notatum fuisse plerique affirmant, et quamvis, qua in re constiterit, dissentiant inter se ac digladientur, in eo tamen fere ipsis convenit, quod hoc signum instar stigmatis Caino sit a Deo ipso impositum.*

[3] *Genèse,* IV, 15: *καὶ ἔθετο Κύριος ὁ Θεὸς σημεῖον τῷ Κάιν τοῦ μὴ ἀνελεῖν αὐτὸν πάντα τὰ εὑρίσκοντα αὐτόν.* Reuss (*La Bible: l'Histoire Sainte et la Loi,* t. I, p. 304) rejette cette interprétation: »Nous ne saurions dire, écrit-il, à quoi l'auteur a songé en parlant d'un signe; en tout cas, ce n'était pas, comme le veut l'exégèse traditionnelle et populaire,

du genre de celles dont nous parlons. Quoiqu'il en soit de ce passage obscur de la *Genèse*, il est sûr que les Juifs pratiquèrent d'abord, comme toutes les autres tribus sémitiques leurs voisines, le rite de la stigmatisation. On en a la preuve peut-être dans un passage du XIIIe chapitre de Zacharie[1], chapitre qui remonte, croit-on, au VIIe siècle, en tout cas dans le Pseudo-Isaïe[2], qu'on date généralement de la fin de l'exil en Babylonie: un temps viendra, prédit le Voyant, où l'Eternel fera grâce à son peuple, où les Israélites porteront, gravé sur la main, le nom de Jahvé: *οὗτος ἐρεῖ· τοῦ Θεοῦ εἰμι, καὶ οὗτος βοήσεται ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰακώβ, καὶ ἕτερος ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἰμι.* Mais cette façon matérielle de concevoir le service de Dieu devait répugner assez vite aux Israélites d'esprit élevé. Ainsi s'explique, assez peu de temps après le Pseudo-Isaïe, l'interdiction formellement exprimée par le *Lévitique*, XIX, 28: *γράμματα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν.*[3] En sorte que la Bible contient, touchant la stigmatisation, deux textes contradictoires, l'un qui la préconise, l'autre qui la défend. De là vient que parmi les Eglises d'Orient, les unes ont rejeté ce très vieux rite de consécration, et les autres l'ont gardé: l'aversion des Grecs Orthodoxes pour le tatouage[4] provient en

---

une marque au front de Qaïn, car cette marque l'aurait fait aussitôt reconnaître.« Et il traduit: »L'Eternel établit un signe en faveur de Qaïn, pour qu'il ne fût pas exposé à être tué par le premier venu.«

[1] *Zacharie,* XIII, 6.

[2] Ps.-Isaïe, XLIV, 5. Plusieurs MSS omettent *χειρὶ αὐτόν* (voir l'apparat critique de Swete). Reuss (*Les Prophètes*, t. II, p. 224) écrit: »La phrase *καὶ ἕτερος ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ εἰμι* fait allusion à la coutume ancienne de tatouer le nom de leur maître: cf. *Ep. aux Galates,* VI, 17«. Reuss a raison, de maintenir contre les hésitations de Gesenius (*Commentar über Jesaia,* Leipzig, 1821, t. II, p. 79), qu'il s'agit d'un tatouage. Mais il se trompe en rapprochant ce texte de ceux qui concernent le stigmate servile et en comptant parmi ceux-ci le passage de l'*Ep. aux Galates.*

[3] Cf. Spencer, *De legibus Hebraeorum ritualibus,* II, 14.

[4] Lacassagne et Magitot, *art. l.*, p. 96, la signalent chez les Russes, sans l'expliquer. En Grèce, les gens tatoués sont fort rares.

fin de compte du *Lévitique*, tandis que le Pseudo-Isaïe justifie, pour les Syriens Catholiques, pour les Jacobites, les Nestoriens et les Coptes, les tatouages religieux dont ils se marquent le poignet. Le vieil Orient est impuissant à se délivrer de ses superstitions millénaires. Bien des Juifs mêmes ne devaient obéir qu'à regret à la défense du *Lévitique*, tant était grande la contagion de l'exemple et puissantes les habitudes héréditaires. C'est pour faire peur à ces hésitants que fut inventée, je suppose, l'*haggada* du roi Joachim. La Bible disait de lui, très brièvement, qu'il avait fait ce qui est mal aux yeux de l'Eternel, et que pour cette cause, l'Eternel permit au roi Nabuchodonosor de l'emmener en captivité à Babylone.[1] Mais, sur les fautes de Joachim, les Rabbins en savaient plus long que la Bible: ils racontaient qu'entre autres crimes contre Dieu, Joachim avait commis celui de se faire marquer sur le corps le stigmate du faux dieu Codonazer, ce qui fut constaté après sa mort, sur son cadavre: et voilà pourquoi l'Eternel avait livré Joachim à Nabuchodonosor. Cette *haggada* est l'une de celles que les docteurs catholiques du Moyen Age ont empruntées aux Rabbins[2]; ils l'avaient apprise, ce semble, du Juif converti, *Hebraeus in legis scientia florens* (comme l'appelle Raban Maur), qui au VIII[e] siècle écrivit les *Quaestiones hebraicae in libros Paralipomenon.*[3]

---

[1] II *Chron.*, ch. 36.

[2] Sur les légendes d'origine haggadique dans le catholicisme médiéval, cf. mon *Etude sur le Speculum humanae salvationis* Paris, 1908, ch. V.

[3] Sur l'auteur des *Quaestiones hebraicae,* cf. S. Berger, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani Medii Aevi temporibus in Gallia* (thèse Paris, 1893) et mon *Etude sur le S. H. S.,* p. 79. Voici le passage des *Quaestiones* où est racontée l'*haggada* de Joachim: *Inter cetera mala quae gessit, etiam hoc fecit in corpore suo, quod Dominus prohibuit, dum diceret:* Ne stigma facietis in corporibus vestris, *quae postquam mortuus est, in corpore eius inventa sunt. Huc spectat quod Hebraei referunt, stigmata scilicet in occisi Ioachimi corpore reperta, quibus religionis desertae testimonium inerat, nomen daemonis sui Codonazer expressisse (Qu. hebr. in lib. II Paralip.* XXXVI, 8, dans Migne,

Dans la vision de Jean, les 144 000 *δοῦλοι τοῦ Θεοῦ* qui entouraient l'Agneau sur la montagne de Sion portaient le nom de l'Agneau et celui de son Père inscrits sur leurs fronts[1]; et la Bête sortie de la terre avait obligé tous les hommes, libres ou esclaves, à s'imprimer une marque au front ou à la main droite.[2] Cette marque était soit le nom de la Bête, soit le nombre (*ἀριθμός*, *ψῆφος*) de ce nom; et ce nombre était 666, la *ψῆφος* du nom de Néron. Plusieurs hérésies chrétiennes conservèrent le rite du stigmate religieux: preuve, entre bien d'autres, que les hérésies comportaient une forte part de survivances. Des textes sur lesquels nous reviendrons plus loin attestent l'existence de marques de consécration chez les Carpocratiens. Un moine manichéen d'Afrique, à la fin du Ve siècle, aurait porté sur la cuisse une inscription ainsi conçue: MANICHAEVS DISCIPVLVS CHRISTI IESV.[3] De ce curieux témoignage, on rapprochera la description que l'Apocalypse fait du Christ vainqueur de la Bête: »Sur son manteau et sur sa cuisse était inscrit son nom, Roi des rois et Seigneur des seigneurs«.[4] On en rapprochera encore, sinon, comme le voulait Montfaucon[5], les statues ou statuettes antiques, grecques

---

P. L., XXIII, 1402). D'où Pierre le Mangeur, *Hist. schol., l. IV Regum*, c. XXXIX, dans Migne, *P. L.*, CXCVIII, 1421: *Stigmata sunt inventa in corpore occisi contra legem, id est nomen idoli, quod colebat, Codonazer.*

[1] *Apoc. Joan.*, XIV, 1: *καὶ ἴδον, καὶ ἰδοὺ τὸ ἀρνίον ἑστὸς ἐπὶ τὸ ὄρος Σιών, καὶ μετ' αὐτοῦ ἑκατὸν τεσσαράκοντα τέσσαρες χιλιάδες ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.*

[2] *Id.*, XIII, 11: *καὶ εἶδον ἄλλο θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς* ... 16: *καὶ ποιεῖ πάντας . . . τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους, ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν.*

[3] Victor Vitensis, *De persecutione Vandalica,* début du l. II (Migne, *P. L.*, LVIII, 201): *De Manichaeis repertus est unus, nomine Clementianus, monachus illorum, scriptum habens in femore* etc. Dans quelques MSS, les pieux copistes ont fait à ce Clementianus la gracieuseté de l'appeler Dementianus.

[4] *Apoc. Joan.*, XIX, 16: *καὶ ἔχει ἐπὶ τὸ ἱμάτιον καὶ ἐπὶ τὸν μηρὸν αὐτοῦ ὄνομα γεγραμμένον· Βασιλεὺς βασιλέων καὶ Κύριος κυρίων.*

[5] *L'Antiquité expliquée,* t. III, 2e partie, p. 268.

et étrusques, qui portent des inscriptions votives sur la cuisse[1], mais des pierres gravées comme le camée du Cabinet de Vienne[2], qui représente un dieu debout, tenant le foudre, et portant sur les cuisses des *'Εφέσια γράμματα.* L'inscription d'une dédicace sur la cuisse d'une statue ou d'une statuette témoigne simplement de la méfiance du donateur; quand la dédicace était gravée sur la base, il était possible, en changeant la base, de changer l'inscription et d'attribuer à quelque écornifleur le mérite de l'ex-voto. Mais, dans le cas du camée de Vienne, le lithoglyphe eût aussi bien pu graver dans le champ ses lettres éphésiennes; s'il les a mises sur les cuisses de la figure, c'est, je crois, que le rite des marques à la cuisse était pratiqué dans la secte à laquelle appartenaient l'auteur et le propriétaire de ce talisman.

La marque à la cuisse paraît d'ailleurs avoir été plutôt rare. De même pour la marque à la nuque, qui caractérisait, au dire de Lucien[3], les dévots d'Atargatis à Bambycé-Hiérapolis (faute de porter réellement le joug de leur déesse, ils y suppléaient en se faisant graver à la nuque la marque qui les consacrait à Atargatis). En général, le stigmate sacré se portait à la main droite. Car, malgré toute leur piété, les dévots devaient avoir de la répugnance pour la marque au front, parce que c'était au front que les esclaves portaient le stigmate de flétrissure. On préférait, je suppose, la marque à la

[1] Statuette du VII[e] s., en bronze, avec inscription en dialecte béotien (*Monuments Piot,* t. II, pl. XV); statues archaïques en marbre, du Ptoïon (*BCH,* 1887, pl. XIV, p. 287) et de Samos (*Ath. Mitt.,* 1900, p. 190, pl. XII); bronze du musée de Leyde avec inscription étrusque (Martha, *L'art étrusque,* fig. 343); bronze de Virunum (R. v. Schneider, *Die Erzstatue vom Helenenberge,* dans le *Jahrbuch der kunsthist. Sammlungen des Kaiserhauses,* Vienne, 1893, p. 20 sq.); Apollon mentionné par Cicéron, *De Signis,* § 93: *signum Apollinis . . . cuius in femore litteris minutis argenteis nomen Myronis erat inscriptum*; A. Abt *Die Apologie des Apuleius,* RGVV IV, 284.

[2] Babelon, *La gravure en pierres fines,* fig. 137.

[3] *De dea Syria,* 59: *στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας.*

main, ou plus exactement au poignet: *στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς,* dit Lucien des Syriens de Bambycé. Un papyrus du IIe siècle avant notre ère, qui donne le signalement d'un esclave fugitif *ᾧ ὄνομα Ἕρμων ὃς καὶ Νεῖλος καλεῖται, τὸ γένος Σύρος ἀπὸ Βαμβύκης,* dit qu'il était *ἐστιγμένος τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι βαρβαρικοῖς.*[1] C'est au poignet droit que les Coptes d'aujourd'hui sont tatoués. Ceux qui ont visité les églises coptes du Vieux Caire ont eu à se débattre contre des nuées d'enfants, des petites filles surtout, qui fondent sur le touriste, en lui montrant leur poignet droit, où est tatouée une croix, et en lui criant: »Nosrani![2] Bakchich!« Chez les Coptes, le rite de la stigmatisation du poignet droit dérive apparemment du Pseudo-Isaïe, XLIV, 5: *ἐπιγράψει χειρὶ αὐτοῦ· τοῦ Θεοῦ εἰμι.*

Pour nous, modernes, l'usage de la marque militaire est d'abord un grand sujet d'étonnement, tant l'idée de la marque est associée aujourd'hui à l'idée de flétrissure. Cette association explique l'erreur où sont tombés beaucoup des érudits qui ont parlé de la marque militaire. Juste Lipse, il y a quelque trois cents ans, écrivait, dans son fameux ouvrage sur l'armée romaine: *Sub Principibus etiam ergastula intrudere ceperunt. Et quid mirer? ipsi eos habuere quam servos. Ecce enim tirones jam captos compungebant, et in cute signabant . . . Vera haec stigmata fuere.*[3] Dans son *Histoire de l'esclavage,* Wallon écrit: »Les soldats du Bas-Empire sont la propriété de l'Etat. Pour

[1] Letronne, *Fragments inédits de poètes grecs, suivis de deux papyrus grecs du Musée Royal,* à la suite de l'Aristophane de la collection Didot, p. 14, »celebre e sempre fresco commento«, comme dit Lumbroso (*Archiv für Papyrusforschung,* t. IV, p. 63).

[2] »[Je suis de la religion] du Nazaréen«.

[3] *De militia romana,* l. I, dial. 9, p. 59 de l'édition d'Anvers, 1596. Cf. Lange, *Historia mutationum rei militaris Romanorum* (Göttingen, 1846), p. 97: *Multa sunt quae testentur, postremis Imperatorum temporibus Romanos ab antiquo animo militari quam maxime degenerasse. Huc refero, quod dilecti instar servorum stigmatum notis inurebantur, ne aufugientes delitescerent.*

les garder, on les marquera comme des troupeaux, comme des esclaves . . . Les aigles romaines qui, pendant si longtemps, avaient guidé les légions à la conquête du monde, semblent n'être plus là que pour veiller sur des troupeaux de captifs.«[1] Cette citation donne le ton d'un ouvrage qui relève plutôt de l'apologétique que de l'histoire.[2] Turpin de Crissé avait depuis longtemps expliqué la marque militaire d'une façon plus juste.[3] Le fait qu'on ne l'imprimât aux conscrits qu'après une attente de plusieurs mois, quand ils passaient de la condition expectative de *tiro* au grade de *miles*, prouve que la marque militaire n'était pas une flétrissure, mais au contraire un honneur. Pour qu'il n'y eût pas de confusion avec le stigmate servile, la marque militaire était imprimée, non au front, mais à la main. Si l'on en croyait Wallon, elle aurait été instituée uniquement pour permettre de reconnaître les déserteurs. On ne niera point que telle ait fini par être la principale utilité de cet usage déconcertant. La marque permettait de reconnaître notamment, dans les couvents, les mauvais soldats qui avaient préféré la sécurité et l'oisiveté de la vie cénobitique aux dangers de la guerre et aux fatigues des camps. De temps à autre, les empereurs faisaient procéder à des enquêtes dans les couvents, pour en extraire les déserteurs. Naturellement, les évêques protestaient. On a une lettre de Grégoire Ier, pape, à l'empereur Maurice (582—602) sur la loi qui défendait aux soldats de se faire moine: *in lege subiunctum est, ut nulli qui in manu signatus est, converti liceat.*[4]

---

[1] *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité*², t. III, p. 150.

[2] G. Perrot dit très bien, dans sa *Notice historique sur Wallon (C. R. de l'Acad. des Inscr.,* 1905), p. 689: »Le *Richard II* est peut-être, parmi tous les ouvrages de l'auteur, le seul où ne se trahisse pas une autre préoccupation que celle de la vérité historique.«

[3] *Commentaire sur les Institutions militaires de Végèce* (Montargis, 1779), t. I, p. 110.

[4] *Gregorii epist.* l. III, 61 (t. I, p. 221 de l'éd. Ewald et Hartmann, dans les *Monumenta Germaniae*; Migne, *P. L.,* LXXVII, 663).

Cette loi venait d'être renouvelée par Maurice; à en croire les pieuses gens, c'était Julien qui l'avait promulguée.[1] Grégoire supplie respectueusement l'empereur d'abroger cette constitution, ou tout au moins de l'adoucir; d'ailleurs, il ne se permet pas d'élever de protestation, car »dans ce temps-là, ce n'était pas l'évêque de Rome, mais l'empereur et le concile oecuménique qui légiféraient en matière ecclésiastique«.[2]

Gardons-nous de prendre, comme l'a fait Wallon, l'effet pour la cause. Le stigmate militaire, à l'origine, était tout autre chose que la marque des esclaves ou des bêtes. S'il eût été ce que croit Wallon, on ne comprendrait pas que les soldats du Bas Empire, si peu dociles, se le fussent laisser imposer. L'explication juste est ailleurs. Outre le stigmate servile, l'antiquité a connu le stigmate religieux. Déjà Bongars[3], en 1772, observait que c'était un usage religieux chez les Anciens de s'imprimer sur la peau le signe de la divinité à laquelle on se consacrait. Et Juste Lipse avait pressenti la solution vraie, quand il écrivait: *potuit exemplo quodam pravae religionis primo hoc induci, ut talis quasi consecratus militiae ostenderetur.*[4]

Pravae religionis est un mot imprudent. Car, somme toute, la tonsure des prêtres romains procède du même principe que le stigmate religieux: c'est, comme celui-ci, un signe physique, corporel et visible, de consécration. De même, telle façon de se couper les cheveux, que pratiquaient les Solymes[5] et les

[1] *Id.*, III, 64 (t. I, p. 225 des *M. G.*): *praecepit Mauritius, ut nullus qui actionem publicam egit, nullus qui optio vel manu signatus vel inter milites fuit habitus, ei in monasterio converti liceat, nisi forte si militia eius fuerit expleta. Quam legem primum, sicuti dicunt qui leges veteres noverunt, Julianus protulit, de quo scimus omnes, quantum Deo adversus fuit!*

[2] Hinschius, *Das Kirchenrecht*, t. III, p. 685, auquel se réfèrent, pour ce passage, les éditeurs des *Lettres* de Grégoire dans les *Monumenta.*

[3] *Institutions de Végèce, avec des Réflexions militaires* (Paris, 1772), p. 138.

[4] *De militia Romana*, p. 60 de l'éd. d'Anvers

[5] Choerilos, fr. 4 Kinkel.

Arabes[1]; de même encore, chez les Egyptiens[2], les Juifs et les Musulmans, la circoncision. La christianisme d'ailleurs, en certains pays et dans certaines classes de la société, n'a jamais renoncé tout à fait au stigmate religieux. Je n'entends point parler seulement des sectes attardées du christianisme oriental, Coptes, Abyssins, Jacobites.[3] J'ai en vue aussi le catholicisme romain. Le Dominicain allemand Henricus Suso, qui vivait au début du XIVe siècle, s'était gravé avec un poinçon de fer le nom de Jésus sur la peau, à l'endroit du cœur.[4] On dira que Suso était un mystique malade. Mais en Italie, encore aujourd'hui, fleurit le tatouage religieux: dans les sanctuaires où l'on va en pélerinage, à Lorette notamment, existent des professionnels, qui exécutent sur la peau des pélerins des tatouages religieux, comme souvenir et porte-bonheur.[5] Les voyageurs ont souvent observé la même pratique à Jérusalem, chez les chrétiens de rite latin. Notre vieux Thévenot la décrit ainsi[6] (il ne connaît pas encore le mot de tatouage, qui est d'origine tahitienne et n'a été introduit en français que dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle)[7]:

---

[1] Hérodote, III, 8.

[2] Reitzentein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strassburg, 1901), p. 1 sq.; Foucart, dans le *Journal des Savants,* 1911, p. 5 sq.

[3] Ebbesen, *op. laud.,* p. 20: »*Abyssinos praeter sacrum baptismi fontem stigmata etiam quaedam fronti superaddere consuesse, memorat God. Stewechius* ad Vegetium, II, 5, p. 68. *De Jacobitis idem facere solitis praeter alios evolvi potest Io. Dougtaeus* Anal. Sacr. Part. II, p. 125. *De Æthiopibus vero* (c. a. d. des Coptes) *Io. Alb. Fabricius* Biblioth. Graec. Lib. I, c. 32, p. 211, *ex quo praeterea intelligimus Bernardum Ochinum suis oculis in Italia vidisse baptizatos cauterio inustos.*«

[4] Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* (Leipzig, 1881), t. II, p. 354; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. XI, p. 756; Paul, *Grundriß der german. Philologie,* t. II², p. 357.

[5] Trede, *Das Heidentum in der katholischen Kirche,* t. IV, p. 324. Cf. Lombroso, *L'homme criminel,* traduction française, Paris, 1887, p. 263.

[6] *Voyage de M. de Thévenot au Levant,* l. II, ch. 46, 3e édition (Amsterdam, 1727), t. III, p. 638.

[7] Admis en 1798 dans le *Dictionnaire de l'Académie.* Cf. Hatzfeld-Darmesteter-Thomas, *Dictionnaire général de la langue française,* au mot TATOUER, et en tête du t. I, *Traité de la formation de la langue,* p. 35.

De la manière de marquer ce qu'on veut sur le bras.

»Nous emploiâmes tout le Mardi 29 Avril à nous faire marquer le bras, comme font ordinairement tous les Pélerins, ce sont des Chrêtiens de Bethlehem suivant le rit Latin qui font cela. Ils ont plusieurs moules de bois, desquels vous choisissez ceux qui vous plaisent le plus, alors ils les emplissent de poudre de charbon, puis vous les appliquent, de sorte qu'ils y laissent la marque de ce qui y est gravé; après cela ils vous tiennent de la main gauche le bras dont la peau est bien tenduë; et dans la droite ils ont une petite canne où sont deux aiguilles, qu'ils trempent de tems en tems dans de l'encre mêlée avec du fiel de boeuf, et vous en piquent suivant les lignes marquées par le moule de bois: cela fait sans doute mal, et ordinairement il en vient une petite fièvre qui dure fort peu, et les bras en restent enflez trois fois plus qu' à l'ordinaire durant deux ou trois jours. Après qu'ils ont piqué tout du long de ces lignes, ils lavent le bras et regardent s'il y a quelque faute, lors ils recommencent, et quelquefois ils y retournent jusqu' à trois fois. Quand ils ont fait, ils vous enveloppent le bras bien serré, et il se fait une croûte qui tombe deux ou trois jours après, et les marques restent bleuës, et ne s'effacent jamais . . .«

Il est piquant de rapprocher de cette description minutieuse le témoignage d'un voyageur qui a observé, deux cents ans plus tard, les mêmes pratiques, mais qui, n'ayant pas la foi robuste du bon Thévenot, a défendu contre les στίκται hiérosolymitains l'intégrité de son épiderme:

»On ne saurait avoir une idée, écrivait Gabriel Charmes[1], de tous les genres de commerce qui fleurissent à Jérusalem. J'ai été arrêté un jour dans une rue par un homme à figure avenante qui voulait à tout prix me faire un tatouage sur le

[1] *Revue des Deux Mondes* du 15 juin 1881, p. 771; réimprimé dans son *Voyage en Palestine,* p. 91.

bras pour constater que j'étais un *hadji* et que j'avais été à Jérusalem. Je pouvais choisir entre la croix grecque, la croix latine, la fleur de lis, le fer de lance, l'étoile, mille autres emblèmes. L'opération ne faisait aucun mal; je ne la sentirais pas; pendant qu'on me tatouerait, je fumerais un narghilé, et je prendrais du café tout en causant avec la femme et la fille de l'opérateur, lesquelles m'adressaient d'une fenêtre les signes les plus provocants . . . D'ailleurs les plus grands personnages s'étaient offerts à l'épreuve qu'on me proposait. Vingt certificats en faisaient foi. J'ai su résister à ces nobles exemples; je ne me suis pas fait tatouer; mais j'ai copié un des certificats; il montre très clairement que le prince de Galles a été plus faible que moi . . . En voici le texte; je pense que personne ne sera assez sceptique pour douter de son incontestable authenticité:

> »Ceci est le certificat que Francis Souwan a gravé la croix de Jérusalem sur le bras de S. A. le prince de Galles. La satisfaction que S. A. a éprouvée de cette opération prouve qu'elle peut être recommandée. *(Signé:)* VANNÉ, courrier de la suite de S. A. le prince de Galles. Jérusalem, 2 avril 1862.«

J'ai peur que la bonne foi de Gabriel Charmes n'ait été surprise. *Vanné* me semble un nom aussi fantaisiste qu' *'Εχέδωρος*. Je soupçonne une mystification dans le certificat qu'exhibait le sieur Souwan. Revenons à des sujets plus graves.

La tradition raconte que le *poverello* d'Assise reçut les stigmates, c'est-à-dire fut marqué des cinq plaies de Jésus. Ce miracle, que certains historiens admettent[1] et que des physiologistes expliquent[2], eut un immense retentissement. Beaucoup de pieuses personnes, hommes et femmes, désirèrent ardemment

[1] Sabatier, *Vie de S. François d'Assise* (2e éd., Paris, 1894), pp. 401—412.

[2] A. Maury, *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age* (3e éd., Paris, 1864), pp. 357—409.

recevoir la même grâce que François. Personne n'en avait été favorisé avant lui; mais après lui, les stigmatisés sont légion, surtout dans l'ordre Dominicain[1], rival de celui du saint d'Assise. »Depuis que les compagnons de François avaient cru devoir relever la sainteté de leur maître par cette similitude étrange avec le Christ, les stigmates passèrent pour un trait de la plus haute sainteté.«[2]

Si François d'Assise a souhaité recevoir les stigmates du Christ, c'est probablement à cause d'un passage mal compris de *l'Epître aux Galates*, VI, 17: *ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ 'Ιησοῦ ἐν τῷ σώματι βαστάζω*. François entendait, à tort, ces mots au sens matériel, il pensait que saint Paul était marqué des cinq plaies de Jésus. Mais la parole de l'apôtre ne doit pas plus être entendue dans ce sens matériel qu'au sens symbolique qu'a par exemple cette phrase de Cicéron[3]: *sit inscriptum in fronte uniuscuiusque civis, quid de re publica sentiat,* car l'apôtre n'a pas prétendu désigner, par l'expression *στίγματα τοῦ 'Ιησοῦ,* la marque mystique du baptême. Pour savoir ce qu'il a voulu dire, relisons l'épître aux chrétiens de Galatie. Son oeuvre dans cette province était menacée par de sourdes menées des chrétiens de Judée; l'apôtre, pour la défendre, écrit cette lettre fougeuse. »Il la dicta, dit Renan[4], d'un seul trait toute entière, comme rempli d'un feu intérieur. Selon son usage, il écrivit de sa main en post-scriptum: «Remarquez bien ces caractères, ils sont de ma main». Il semblait naturel qu'il terminât par la salutation d'usage; mais il était trop animé, son idée fixe l'obsédait. Le sujet épuisé, il y rentre encore par quelques traits vifs: *Des gens, qui veulent plaire par la chair, vous forcent à vous faire circoncire . . . Les circoncis n'observent pas la Loi, mais ils veulent que vous soyez circoncis, afin de se glorifier dans votre chair . . . Pour moi, Dieu me garde de me glorifier, si*

[1] Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde* (Paris, 1908), p. 31.
[2] Renan, dans *l'Histoire littéraire de la France,* t. XXVIII, p 2.
[3] *In Catil.,* I, 13, § 32. [4] *Saint Paul,* p. 322.

ce n'est en la croix de N. S. J. C., . . . car en Christ Jésus la circoncision n'est rien, le prépuce n'est rien; ce qui est tout, c'est d'être créé à nouveau. Paix et miséricorde sur tous ceux qui observeront cette règle, sur l'Israël de Dieu. Mais qu'à l'avenir personne ne me suscite plus de tracasseries; car je porte les stigmates de Jésus sur mon corps. La grâce de N. S. J. C. soit avec votre esprit, frères! Amen!« Quels sont donc ces stigmates qui recommandent Paul et sa doctrine? La tradition[1] et la critique sont d'accord sur ce point: il s'agit des coups de fouet et des coups de bâton que l'apôtre avait reçus au cours de ses missions. »Les Juifs, écrit-il aux chrétiens de Corinthe[2], m'ont appliqué cinq fois leurs trente-neuf coups de fouet[3]; trois fois j'ai été bâtonné; une fois j'ai été lapidé.« Ainsi l'expression *στίγματα*, dans *l'Epître aux Galates,* est métaphorique: elle fait allusion aux cicatrices dont le corps de Paul était balafré.

Mais pourquoi les appelle-t-il *στίγματα τοῦ 'Ιησοῦ*? Car enfin, ce n'est pas de Jésus, mais des ennemis de Jésus, Juifs et Gentils, qu'il les a reçues. Renan dit que l'apôtre les appelle ainsi, parce qu'elles font ressembler son corps à celui de Jésus après la flagellation. Je crois plutôt qu'il veut rappeler qu'il les a reçues pour Jésus et qu'elles sont le signe de sa consécration à Jésus[4]; autrement dit, je crois que le mot *στίγματα*

[1] On lit dans une lettre d'un synode de C/ple, concernant les persécutions du clergé orthodoxe par les Ariens (Théodoret, *Hist. eccl.*, V, 9, p. 409 Gaisford): *ἄλλοι διαφόροις καταξανθέντες αἰκίαις ἔτι τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ καὶ τοὺς μώλωπας ἐν τῷ σώματι περιφέρουσι.*

[2] II *Cor.*, XI, 24—25. Cf. Renan, *Saint Paul,* p. 449.

[3] *Consuetudo legis erat ad majus XL verbera dari,* dit le *Speculum humanae salvationis,* XXI, 5, d'après *Deutéronome,* XXV, 3. Pour ne pas enfreindre cette prescription de la loi mosaïque, les Juifs s'en tenaient à 39 coups, qu'il s'agît de flagellation pénale ou de flagellation rituelle: cf. mon *Etude sur le S. H. S.*, p. 8.

[4] C'est donc avec raison que Stein cite ce passage de l'*Epître aux Galates* dans son édition d'Hérodote, pour commenter le texte relatif à l'asile égyptien de la bouche Canopique (II, 113): *ἐστὶ 'Ηρακλέος ἱρόν, ἐς τὸ ἢν καταφυγὼν οἰκέτης ὅτευ ὦν ἀνθρώπων ἐπιβάληται στίγματα ἱρά, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ Θεῷ, οὐκ ἔξεστι τούτου ἅψασθαι.*

évoquait ici, dans l'esprit de saint Paul et dans celui de ses lecteurs, non l'idée de la marque servile — car l'apôtre se glorifie de ses *στίγματα* — mais l'idée de la marque religieuse.[1] Paul est natif de Tarse, il écrit à des Asiates qui connaissaient tous, comme il le connaissait lui-même, le rite des marques de consécration; car la plupart des religions orientales l'imposaient à leurs adeptes. Il est attesté, en Galatie même, pour celle d'Attis, le dieu de Pessinonte[2]; en Syrie, pour celle d'Atargatis, la déesse de Bambycé-Hiérapolis[3]; en Thrace et en Grèce, pour la religion thraco-macédonienne de Dionysos[4]; en Egypte, pour la religion isiaque.[5] Quand Pérégrinus se brûle à Olympie, Lucien prévoit que la crédulité populaire fera un dieu de cet extravagant: il aura ses mystères et ses prêtres, on instituera en son honneur des flagellations rituelles, les dévots seront marqués de son nom, au fer rouge: *μαρτύρομαι δὲ ἦ μὴν καὶ ἱερέας αὐτοῦ ἀποδειχθήσεσθαι μαστίγων ἢ καυτηρίων.*[6]

---

[1] Cf. Maury, *op. l.*, p. 360: »Il y avait dans la Bible plusieurs allusions à l'usage répandu dans l'Orient de porter au bras droit un signe indicatif de la divinité au service de laquelle on s'était voué: c'est à cette habitude que se rapportent vraisemblablement les paroles de saint Paul.«

[2] Prudence, *Peristeph.*, X, 1076—1080. Le sobriquet de *γάλλος* donné à Ptolémée IV Philopator (*Etym. Magnum*, s. v. *ΓΑ'ΛΛΟC*), qui portait le tatouage dionysiaque (cf. *Rev. Et. Anc.*, 1910, p. 236), fait allusion aux marques que portaient les Galles, aussi bien ceux d'Attis que ceux d'Atargatis. Cf. le v. 9 de l'*elogium* d'Abercios (Hepding, *Attis*, p. 84): *λᾶον δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.*

[3] Lucien, *De dea Syria*, § 59.

[4] *Rev. Et. Anc.*, 1910, p. 234—238, et mes *Cultes et mythes du Pangée*, p. 96—98.

[5] Dennison, dans l'*American journal of archaeology*, IX (1905), p. 33 sq.

[6] *De morte Peregrini*, ch. 28. Quant à la religion mithriaque, il ne me semble pas prouvé qu'elle comportât le rite des stigmates de consécration. Le texte de Tertullien, *Mithra signat in frontibus milites suos* (*De praescr. haeret.*, 40), allégué par Cumont (*Les mystères de Mithra*², p. 131) et par Hepding (*Attis*, p. 163), me semble viser un rite symbolique, analogue à la confirmation chrétienne.

VII

Je ne vois point que pour l'étude du rite oriental, et plus précisément sémitique, de marquer le poignet droit d'un stigmate sacré, on ait fait état jusqu'ici des mains orantes, de bronze, dont il existe un assez grand nombre d'exemplaires. Je n'entends point parler des mains de bronze consacrées à Sabazios, que Blinkenberg a étudiées naguère[1]: celles-ci forment une classe spéciale, à cause des symboles magiques dont elles sont chargées, et à cause de leur geste: c'est celui dit de la bénédiction latine, les deux derniers doigts repliés, les trois autres allongés, le pouce touchant le grand doigt et l'index. Les mains votives du culte de Sabazios représentent la main du dieu, à tout le moins celle du prêtre, puisqu'elles bénissent. Il n'en est pas de même des autres mains votives, qui toutes sont des mains orantes, levées, la paume en avant, les doigts allongés et joints: celles-ci représentent des mains de fidèles, elles perpétuent le souvenir d'une prière. Toutes ces mains orantes proviennent de cultes sémitiques. Toutes, comme d'ailleurs aussi celles du culte de Sabazios, sont des mains droites; et quand elles portent une dédicace, celle-ci est toujours gravée sur le poignet.

Avant de tirer de ces observations les conclusions qui me semblent s'appliquer à notre propos, je crois bon de donner la liste des dextres orantes à dédicace.

A. *Culte du dieu d'Héliopolis*

Musée du Louvre. Provenance: Niha, sur le versant du Liban qui regarde la plaine de Baʿalbek. Publiée par Dussaud, *Notes de mythologie syrienne* (Paris, 1903), p. 119, pl. I. La photographie ci-contre (Pl. I fig. 1) a été exécutée à ma demande par la Bibliothèque Doucet. Dextre orante, portant contre la paume une petite idole du Baal d'Héliopolis (*βαλάνιον*).[2] Sur le poignet,

[1] *Darstellungen des Sabazios und Denkmäler seines Kultes*, dans *Archäologische Studien* (Copenhague, 1904).

[2] *Chronique Pascale*, p. 303 de l'éd. de Bonn: *κατέλυσε ὁ Θεοδόσιος καὶ τὸ Ἡλιουπόλεως τὸ τοῦ Βαλανίου.*

la dédicace: *Μενίσκος ὑπὲρ / ἑαυτοῦ καὶ θυγατρ(ὸς) / καὶ συμβίου καὶ / θρεπτῶν εὐξάμε/νος.*

B. *Culte d'une divinité syrienne*

Main conservée au patriarcat maronite de Bikirlé (Liban). Publiée par Lammens, dans le *Musée Belge*, IV (1900), p. 310, n° 57: . . . *λευσα καθὼς / ἐκελεύσθην τῆς / θεοῦ ἀνέθη/κεν.*

C. *Culte du Très Haut* (*Θεὸς Ὕψιστος*)

La collection formée jadis à Beyrouth, par feu Pérétié, chancelier du consul de France, contenait cinq dextres de bronze portant sur le poignet des dédicaces au *Θεὸς Ὕψιστος*. Elles avaient été trouvées ensemble à Saïda, l'ancienne Sidon, dans un endroit qui n'a malheureusement pas été noté. Dussaud (*Notes*, p. 118) a révoqué en doute cette provenance, sans raison valable. Les cinq mains furent vues chez Pérétié par Beaudouin et Pottier, qui en publièrent les inscriptions dans le *Bulletin de correspondance hellénique* de 1879, pp. 264—267, sans en donner, malheureusement, ni photographies ni dessins. Depuis, la collection Pérétié a été vendue et dispersée. J'ignore où se trouvent aujourd'hui trois de ces cinq monuments. Les deux autres font partie de la collection De Clercq. J'espérais en publier des photographies. MM. René Jean, De Ridder et Pottier ont bien voulu s'entremettre auprès du possesseur actuel de la collection De Clercq; mais la permission de faire photographier les deux mains leur a été refusée.

1. »Main droite; long. 0^{m} 17. Une palme, de chaque côté, gravée à la pointe, se continuant jusqu' à l'extrémité du petit doigt et du pouce. L'inscription, de même que les suivantes, est gravée sur le poignet: *Πρόκλα / εὐξαμέ/νη ὑπὲρ / ἑαυτῆς / κὲ τοῦ οἴ/κου αὐτῆς / ἀνέθηκεν*« (*BCH*, l. l., n° 18). Aujourd'hui dans la collection De Clercq. Un facsimile de l'inscription dans De Ridder, *Coll. De Clercq, Les Bronzes*, p. 195, qui aurait bien dû donner une reproduction de l'objet même ou du suivant.

2. »Main droite; long. 0^m 18. Mêmes ornements que sur la précédente. Dédicace: *Ζήνων κὲ Νικοῦσ(α) / εὐξάμενοι / ἀνέθηκαν*« (*BCH*, l. l., n° 19). Aujourd'hui dans la collection De Clercq; cf. De Ridder, *Coll. De Clercq, Les Bronzes*, p. 194, qui admet, à la ligne 2, la restitution des premiers éditeurs, *Νικοῦσ(α)*. Cette forme, qui serait un barbarisme en grec classique, n'en est pas un dans la *κοινή* qu'on parlait en Syrie, à l'époque impériale: la plupart des MSS de l'*Apocalypse* de Jean donnent, au verset 17 du chapitre II, la forme ionienne *νικοῦντι* au lieu de *νικῶντι* (cf. Viteau, *Etude sur le grec du Nouveau Testament*, Paris, 1893, p. XIX). Mais, comme le facsimile publié par De Ridder n'indique aucune trace de lettre après NIKOYΣ, je crois préférable de lire *Νικοῦς*.

3. »Main droite; long. 0^m 17. Les palmes de chaque côté sont à peine visibles et les caractères presque entièrement effacés. Dédicace: . . . *εὐ/ξαμέν/η ὑπὲρ αὑτῆς / καὶ Θεοδώρου ἀνδρὸς/ καὶ τέκνων / Θεῷ Ὑψίστῳ*« *BCH*, l. l., n° 20. Selon Dussaud (*Notes*, p. 118), l'objet se trouverait au Musée National d'Athènes. J'ai prié M. Holleaux de l'y rechercher: »nous avons, me répond-il, Staïs et moi, fait la revue de tous les bronzes du Musée, y compris ceux qui se cachent dans les *ἀποθῆκαι* et les tiroirs fermés. La main Pérétié n'y est pas et, m'assure Staïs, n'y a jamais été. Il avait, croit-il, été question, voilà très longtemps, d'acquérir quelques objets de cette collection, mais suite ne fut pas donnée à ce projet.«

4. »Main droite; long. 0^m 15. Lettres pointillées, peu visibles et confondues les unes avec les autres. Dédicace: *Θεῷ Ὑ/ψίστῳ Γη/ρίων εὐξά/μενος ἀνέθη/κεν*« (*BCH*, l. l. n° 21). Le nom *Γηρίων* est bien extraordinaire. Peut-on admettre qu'un Sidonien de l'époque impériale ait porté le nom du géant tricéphale, occis en Espagne par Héraclès? En tout cas, il faudrait accentuer *Γηριών*, et remarquer que cette orthographe est iotacisante, au lieu de *Γηρυών*. Mais je crois que le nom du donateur n'a pas été lu correctement. Les doutes sont con-

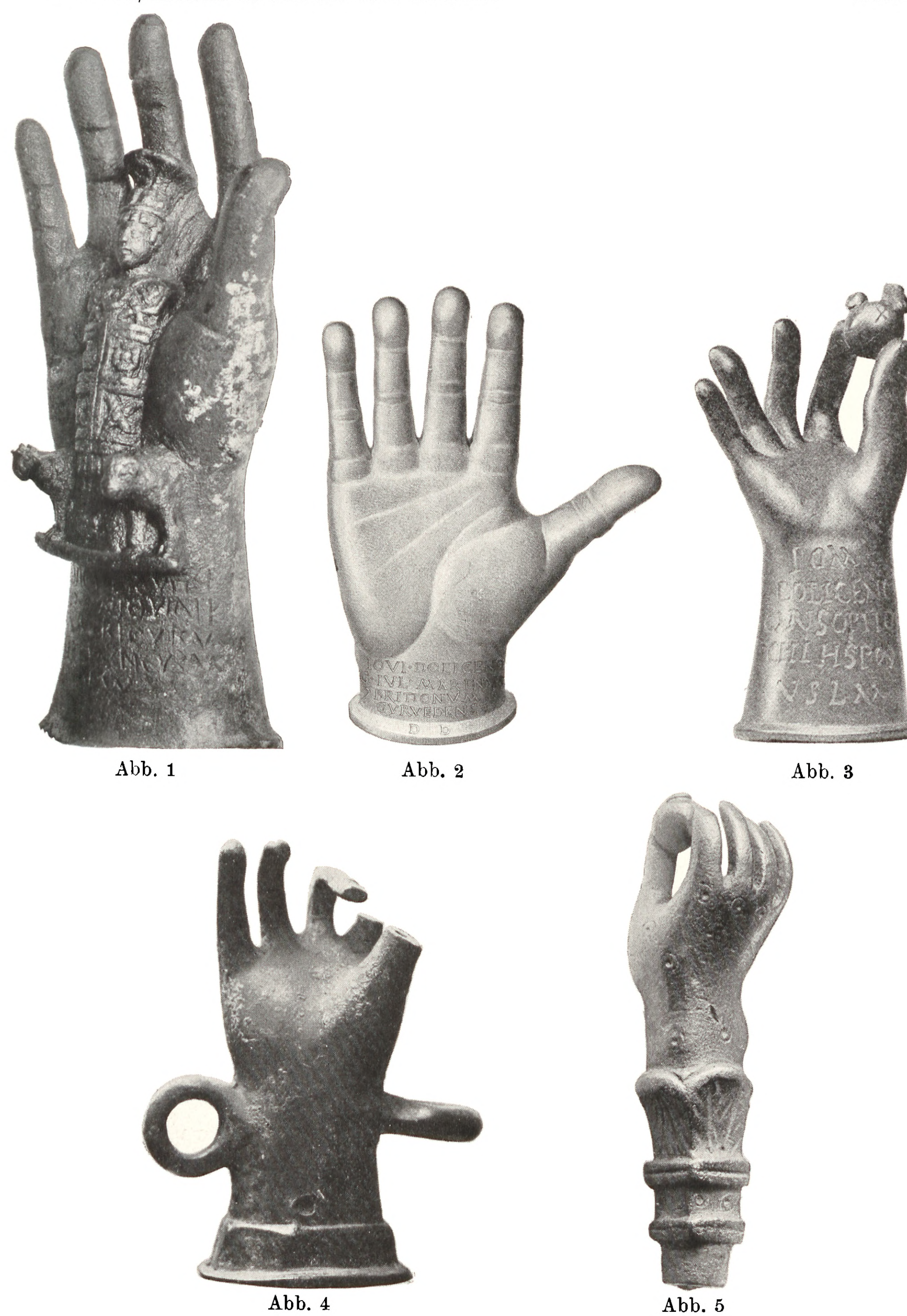


Abb. 1

Abb. 2

Abb. 3

Abb. 4

Abb. 5



firmés par Fröhner, qui a décrit l'objet en question dans son *Catalogue de la vente Hoffmann*, 1893, p. 570: »Le nom du consécrateur, écrit-il, et son patronymique restent à déchiffrer.«

5. »Main droite sans ornements. Long. 0m 17. Inscription: *Λουκ[ι]α/νή*« (*BCH*, l. l., nº 22). Cette lecture est confirmée par Fröhner, qui a décrit l'objet dans le *Cat. de la coll. Hoffmann*, 1899, p. 569.

D. *Culte du dieu de Doliché*

1. Pl. I, fig. 2. Main droite ouverte, trouvée à Heddernheim, conservée aujourd'hui chez le comte Solms, à Assenheim; publiée pour la première fois par J. Becker, *Drei römische Votivhände aus den Rheinlanden* (Frankfort, 1862), p. 17, pl. I; cf. Kan, *De Jovis Dolicheni cultu* (Groningen, 1901), p. 102, nº 141 et *CIL*, XIII, II, 1, p. 430, nº 7343: *Iovi Doliceno / G. Iul. Marinus / centurio Brittonum Gurvedens(ium) / d. d.* Sur le culte de Doliché, que les Syriens de Commagène répandirent dans tout l'Empire et qui a fusionné notamment avec le culte du dieu d'Héliopolis (*CIL*, III, 3462: *I. O. M. Dulceno Heliopolitano)*, voir en dernier lieu l'article de Cumont, DOLICHENVS, dans Pauly-Wissowa. Le nom *Marinus*, que porte le donateur de la main d'Heddernheim, et qui est fréquent dans les inscriptions relatives au dieu de Doliché, indique que le donateur était prêtre de ce dieu; il vient du syrien *marînâ*, qui a le même sens que notre Monseigneur, en latin *dominus*, en grec *δεσπότης*. Le père de Philippe l'Arabe s'appelait ainsi (Waddington, *Inscriptions de Syrie*, p. 491—2, nº 2072—76).

2. Pl. I, fig. 3. Main droite trouvée en 1862 dans la Galicie orientale, district de Zaleszczyki, village de Myszkow, conservée au musée polonais Ossolinski de Lemberg, et publiée par W. Demetrykiewicz et J. Zingerle, dans le *Beiblatt der Jahreshefte* de 1904, col. 149—152. Les trois derniers doigts sont allongés et écartés; le pouce et l'index tiennent délicatement une petite sphère sur laquelle devait se dresser jadis une statuette, dont il ne reste que les pieds. Demetrykiewicz, à cause des enseignes légionnaires

que surmontait une main levée, symbole de la fidélité au serment militaire (A. v. Domaszewski, *Die Fahnen im römischen Heere,* p. 53), suppose que cette statuette devait représenter la Victoire. D'après l'analogie avec la main du Louvre, contre la paume de laquelle est fixé le *balanion* d'Héliopolis, je crois que la main de Lemberg était surmontée de la statuette du dieu à qui elle était dédiée. La dédicace, gravée sur le poignet, a été lue ainsi par E. Bormann: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Doliceno / Gaius optio / c(o)h(ortis) I Hisp(anorum) (miliariae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* A côté de la main de Lemberg, nous en reproduisons une autre, anépigraphe, provenant, dit-on, d'Italie, et conservée au musée de Wiesbaden (Bekker, *Drei römische Votivhände,* fig. à la p. 10); elle est mutilée, et on ne savait pas en expliquer le geste: je crois qu'elle devait comme la main de Lemberg, tenir entre le pouce et l'index une petite sphère, servant de support à une statuette du dieu de Doliché (Pl. I, fig. 4).

Il y a, je crois, corrélation entre les marques de consécration que les adeptes des religions sémitiques s'imprimaient à la main ou au poignet droits et les inscriptions votives des dextres de bronze qu'ils avaient accoutumé d'offrir à leurs dieux. Ces dextres, qui font toutes le geste de la supplication et qui, par conséquent, représentent la main de l'orant, ont toutes leur dédicace gravée sur le poignet. Pourquoi là plutôt que sur le dos de la main ou sur la paume? La main symbolique de l'alliance entre les Gaulois du Velay, *Οὐέλαυνοι,* et une ville grecque de Provence, porte son inscription sur la paume.[1] Si les dextres votives des cultes sémitiques portent toutes leur dédicace sur le poignet, c'est sans doute pour une raison rituelle, parce que les fidèles qui dédiaient ces dextres, étaient, comme les Syriens de Bambycé, *ἐστιγμένοι τὸν δεξιὸν καρπὸν γράμμασι.* Si l'on se rappelle que les dédicaces de

[1] S. Reinach, *Bronzes figurés de la Gaule romaine,* p. 359; *Cat. des bronzes de la Bibl. nationale,* p. 461; *IG,* XIV, n° 2432.

cette sorte d'objets sont parfois écrites en *pointillé* et accompagnées de *palmes gravées à la pointe*, qui vont de la section du poignet à l'extrémité du petit doigt et du pouce, la corrélation que nous indiquons apparaîtra comme plus vraisemblable encore: ce pointillé fait songer aux piquetures d'une inscription tatouée, ces palmes représentent les tatouages religieux qui couvraient la main droite du fidèle: tatouages religieux, et non de simple ornement; car on admettra bien que la palme en Phénicie, pour des adorateurs du Très Haut (*Θεὸς Ὕψιστος*), eût un sens sacré.[1]

Les textes qui parlent du stigmate religieux apprennent qu'il était parfois placé, non sur le poignet, mais *ἐπὶ χειρὶ*, sur le dos de la main ou métacarpe. Et il pouvait consister, non en une inscription, mais en dessins plus ou moins schématiques, en signes plus ou moins pictographiques, dans le genre des tatouages en usage chez les Syriens et les Arabes d'aujourd'hui, chrétiens et musulmans. Une main de bronze anépigraphe, dont la provenance exacte est inconnue, mais qui selon toute apparence a été trouvée dans la vallée du Rhin, et qui est conservée au musée grand-ducal de Darmstadt (Pl. I, fig. 5), porte sur le poignet, sur le métacarpe et à l'attache des cinq doigts, un certain nombre de petits cercles incisés, treize en tout. Becker, qui a fait connaître ce monument, y voyait l'ex-voto d'une personne qui souffrait d'une maladie de peau: les petits cercles représenteraient des plaques ou des pustules.[2] Il est possible, comme on l'a dit plus haut, qu'ils représentent des tatouages médicaux, destinés à faire disparaître les plaques d'une lèpre blanche. Mais il est encore plus plausible d'y voir des marques religieuses. Un fragment de calotte cranienne

[1] Dans la Bible, la palme est mentionnée fréquemment dans les cérémonies de purification (II *Macc.*, X, 7), et dans les triomphes (I *Macc.*, XIII, 37 et 51; IV *Esdras*, II, 45—6; *Ev. Joan.*, XII, 13; *Apocal.*, VII, 9).

[2] *Drei römische Votivhände*, p. 15, pl. II, 1 *a, b*. J'en dois la photographie, ainsi que celle de la main de Wiesbaden, à l'aimable entremise de M. Hans Dragendorff.

trouvé dans *l'oppidum* gaulois de Stradonitz[1], est parsemé de cercles pareils.

VIII

Revenons, après ce long détour, au stigmate militaire. Je crois qu'il fut, à l'origine, un cas particulier du stigmate religieux. Saint Ambroise nous apprend que les soldats étaient marqués du nom de l'empereur, *nomine imperatoris signantur milites*[1] — *nomine* et non *in nomine.* Le stigmate militaire représentait donc le nom de l'empereur régnant — d'où l'expression *regius character* dont se sert Augustin — c'est-à-dire, probablement, une abréviation, ou peut-être la *ψῆφος* du nom impérial. Le stigmate militaire se rattache donc au culte des empereurs, et plus précisément au culte dont les empereurs ont été l'objet de la part des armées. La question du culte rendu aux empereurs par les armées est expédiée en six lignes par Beurlier[2], dans un chapitre intitulé: »Du culte rendu aux empereurs par les collèges privés et les particuliers«. En réalité, c'était un culte officiel, prescrit par les réglements militaires, et même le seul culte officiel que connût l'armée; il est absolument distinct des cultes privés dont les militaires de tout grade, individuellement ou en groupe, honoraient les divinités à leur convenance. Les médaillons des enseignes que portaient les *imaginiferi*[3], les statues impériales érigées dans les camps rendaient présents au milieu des armées les génies des empereurs; ces images recevaient le culte dû par les militaires au souverain, et ce culte était le lien de la discipline, car celle-ci était fondée sur le serment, et le serment était juré sur le nom sacrosaint de l'empereur. On conçoit, dans cette hypothèse, non seulement que les soldats se soient laissés marquer, mais qu'ils aient tenu à l'être. Non seulement le

---

[1] Pič, *Le Hradischt de Stradonitz,* traduction Déchelette (Leipzig 1906), pl. XLIII, fig. 17; Déchelette, *Manuel,* t. I, p. 480, fig. 167.

[2] *Essai sur le culte rendu aux Empereurs romains* (Paris, 1890), p. 261.

[3] v. Domaszewski, *Die Fahnen im römischen Heere,* p. 69 sq.

stigmate militaire n'était pas plus déshonorant pour un soldat que la tonsure totale pour un prêtre isiaque ou la tonsure partielle pour un prêtre catholique romain; mais même c'était un talisman, le nom de l'empereur, comme tout nom divin, devant avoir une vertu prophylactique. Cette idée semblait évidente aux païens du Bas Empire, dans des pays et à une époque où la superstition était au comble. Ajoutons que les soldats, particulièrement, devaient être très superstitieux, en raison même des dangers auxquels ils étaient alors exposés, dans un temps où l'on se battait presque sans cesse; ils recherchaient de tous côtés les moyens magiques de se rendre invulnérables.

Une preuve que le stigmate militaire était bien d'ordre religieux, nous est fournie par les *Actes des Martyrs.* Un jeune chrétien, Maximilien, avait été pris comme *tiro.* Le jour arrive où il doit passer *miles,* c'est-à-dire être mesuré, inscrit sur le rôle et marqué de la marque militaire. Maximilien se laisse mesurer, *incumari*[1], mais quand on veut le marquer, *signari,* il refuse. Pourquoi? Le texte ne le dit pas, mais ce refus s'explique très bien, si la marque militaire était ce que nous prétendons. Pour un chrétien scrupuleux, il était aussi répréhensible de se laisser imprimer ce signe de paganisme que de faire le geste de la prière devant la statue de l'Empereur. Subir cette marque aurait été, pour Maximilien, adhérer à la religion impériale; cette adhésion à une forme de paganisme l'aurait ravalé au rang des *lapsi.*[2]

[1] Ce verbe dérive de *incoma* ou *incomma,* ἔγκομμα, mot qui désignait la toise fichée en terre, avec laquelle on mesurait les soldats. Cf. Du Cange, *Gloss. lat.,* s. v. INCOMA, d'après Saumaize *ad Lampridium,* p. 199.

[2] *Acta Maximiliani,* dans les *Acta primorum martyrum sincera et selecta* de Ruinart, p. 300 de l'éd. d'Amsterdam, 1713, reproduits dans Harnack, *Militia Christi,* p. 114—7: *Dion proconsul dixit: „Incumetur!" Cumque incumetus fuisset, ex officio recitatum est: „Habet pedes V, uncias X." Dion dixit ad officium: „Signetur!" Cumque resisteret Maximilianus, respondit: „Non facio; non possum militare." Dion dixit: „Milita, ne pereas! . . ."*

Autre preuve que le stigmate militaire était radicalement différent du stigmate servile: tandis qu'on imprimait celui-ci sur le front, on imprimait celui-là sur la main — sans nul doute sur la main droite. Pourquoi là plutôt qu'ailleurs? Les héros de notre tragédie classique parlent sans cesse de leur main, ou de leur bras, pour dire leur bravoure, leur force physique et guerrière

Ils n'ont de leur défaite accusé que mon bras,

lit-on dans *l'Alexandre* de Racine, acte IV, scène 2; et l'on se rappelle les propos de fier-à-bras que le jeune Horace tient à sa sœur (*Horace*, acte IV, scène 5):

Ma sœur, voici le bras qui venge nos deux frères,
Le bras qui rompt le cours de nos destins contraires,
Qui nous rend maîtres d'Albe; enfin, voici le bras
Qui seul fait aujourd'hui le sort de deux Etats!

Ces métaphores usées et pour nous plutôt déplaisantes, sont prises des langues anciennes[1]; elles avaient un sens très plein jadis, dans un temps où l'on combattait de près, à l'arme blanche, et où l'avantage et la vie restaient à qui maniait d'une main plus habile et d'un bras plus robuste le glaive ou la pique. De toutes les parties du corps d'un soldat, celle qu'il importait donc le plus de consacrer au service du *Divus* impérial, c'était le bras ou la main. Une raison analogue explique peut-être que dans certaines sectes chrétiennes où l'on n'entrait qu'après avoir entendu une catéchèse esotérique, l'oreille fût la partie du corps qui recevait la marque de consécration. Les Carpocratiens portaient sur la face postérieure du lobe de l'oreille droite une marque faite au cautère ou au rasoir ou au poinçon[2] — sur le lobe de l'oreille, parce qu'ils plaçaient

[1] Par ex. Virgile, *Æn.*, XII, 428: *neque te, Ænea, mea dextera servat.*

[2] Irénée, *Contra haereses,* l. I., ch. 20,4 (t. I, p. 210 Harvey) = Hippolyte, *Φιλοσοφούμενα*, l. VII, ch. 32 (p. 256 Miller): *τούτων τινὲς καὶ καυτηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὠτός.* — Epiphane, *Panarion,* XXVII (Migne, *P. G.*, XLI, 372): *σφραγῖδα δὲ ἐν καυτῆρι ἢ δι' ἐπιτηδεύσεως ξυρίου ἢ ῥαφίδος ἐπιτιθέασιν οὗτοι οἱ ὑπὸ Καρποκρᾶ ἐπὶ τὸν δεξιὸν λοβὸν τοῦ ὠτὸς τοῖς ὑπ' αὐτῶν ἀπατωμένοις.*

là le siège de la mémoire: cette croyance existait aussi chez les Grecs et les Romains[1], elle rend raison de ces pierres gravées[2], fort nombreuses, de la basse époque, qui représentent une oreille droite dont une main touche le lobe; dans le champ est la légende MNHMONEYE. Tantôt les Carpocratiens scarifiaient le lobe de l'oreille avec un rasoir, ou le perçaient avec un poinçon: pour expliquer ceci, il faut se rappeler que l'oreille percée était chez les Orientaux un signe d'esclavage[3]: d'où l'usage, chez les Juifs, de percer avec un poinçon l'oreille des esclaves à perpétuité.[4] Tantôt ils le brûlaient avec le fer rouge: la raison de ce rite se trouve dans des textes évangéliques, qui expliquent aussi que la marque fût placée sur la face postérieure (*ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι*) du lobe: »Je vous baptise avec l'eau, avait dit Jean le Baptiste, mais quelqu'un viendra après moi, *ἔρχεται δέ μου ὀπίσω*, qui vous baptisera avec l'Esprit et le feu.«[5] Ce baptême de celui qu'avait annoncé le Baptiste était signifié, dans la secte carpocratienne, par la marque au cautère imprimée sur la partie postérieure du lobe de l'oreille: „*ἔνιοι δέ*", *ὥς φησιν Ἡρακλέων*, „*πυρὶ τὰ ὦτα τῶν σφραγιζομένων κατεσημήναντο*", *οὕτως ἀκούσαντες τὸ ἀποστολικόν.*[6]

Le stigmate militaire s'imprimait sur la main droite du nouveau soldat, comme le stigmate religieux des Orientaux sur la main droite du néophyte. Cette similitude permet de former

[1] Virgile, *Bucol.*, VI, 3; *Copa*, 38; mais surtout Pline, *Hist. nat.*, XI, 103 (t. II, p. 365 Mayhoff): *est in aure ima memoriae locus, quem tangentes antestamur* (cf. Plaute, *Le Perse*, IV, 9, 8; Horace, *Sat.*, I, 9, 76); *est post aurem aeque dexteram Nemesecs, quae dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit, quo referimus tactum ore proximum a minimo digitum, veniam sermonis a diis ibi recondentes.*

[2] Le Blant, *750 inscriptions de pierres gravées*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXXVI, p. 7 et 39—41, nos 90—102. D'autres pierres gravées portent *MNHMONEYETE*, ou *MNHMONEYE ΤΗΣ ΚΑΛΗΣ ΤΥΧΗΣ* (Spon, *Miscellanea eruditae antiquitatis*, p. 297).

[3] Renan, *Histoire d'Israël*, t. II, p. 366.

[4] *Exode*, XXI, 6. [5] *Matth.*, III, 11; *Luc.*, III, 16.

[6] Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae*, 25 (t. III, p. 143 Stählin).

une conjecture assez vraisemblable sur la date approximative à laquelle le stigmate militaire fut institué dans les armées impériales. Mais avant d'exposer cette hypothèse, il importe d'écarter un texte qui a induit quelques savants en erreur. Quand Tertullien (dont l'activité littéraire commence dans la dernière décade du IIe siècle) écrit, probablement en se rappelant des souvenirs d'enfance (il était fils de centurion[1]), qu'il a vu (dans les camps de l'armée d'Afrique) »Mithra marquer au front ses fidèles«, l'expression dont il se sert pour désigner les Mithriaques, *milites suos*[2], n'implique nullement[3] que le signe dont il s'agit fût imité de la marque militaire, qui, je crois, n'était pas encore en usage au temps où Tertullien était enfant de troupe; car la marque militaire était imprimée à la main, tandis que le signe des Mithriaques l'était sur le front; d'ailleurs la marque militaire semble avoir été un tatouage, et le signe des Mithriaques une marque au fer rouge.[4]

Ce texte de Tertullien écarté, le témoignage le plus ancien concernant le stigmate militaire est celui de Cyprien († 258),

[1] Schanz, *Röm. Litt.*², t. III, p. 280; cf. Harnack, *Militia Christi*, p. 39: „als Soldatenkind scheint Tertullian im Lager die Zeremonie gesehen zu haben."

[2] *De praescriptione haereticorum*, ch. 40, p. 577 Oehler: *Diaboli sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expiationem delictorum de lavacro repromittit, et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit.*

[3] Elle n'implique pas non plus, je crois, que ce signe fût conféré au Mithriaque quand il parvenait au grade de *miles*, le troisième de la hiérarchie mithriaque. Le mot *milites*, dans ce texte de Tertullien, a le sens métaphorique „d'adeptes", de „fidèles", comme on dirait *milites Christi* pour désigner les Chrétiens. Sur ce point, je me sépare de Franz Cumont (*Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, t. I, p. 318—9).

[4] Grégoire de Naziance reproche à Julien de mépriser les martyrs chrétiens, lui qui admire τὰς ἐκ Μίθρου βασάνους καὶ καύσεις ἐνδίκους τὰς μυστικάς (Migne, *P. G.*, XXXV, 592 — et non 620, comme cite Cumont, *Textes et monuments*, t. II, p. 15 *b*).

dans sa lettre à Donat. Ceux d'Ambroise, de Jérôme et de Jean Chrysostome, ceux de Végèce et d'Aétios sont beaucoup plus tardifs. Du reste, aucun de ces auteurs ne parle du stigmate militaire comme d'une institution récente.

Si l'usage de marquer la main droite du soldat dérive vraiment du rite de marquer la main droite du fidèle, on peut supposer, étant donnée l'origine orientale de ce rite, que le stigmate militaire a été introduit d'abord dans l'armée romaine d'Orient, et plus précisément dans les légions de Syrie, sous les empereurs syriens, au début du IIIe siècle. Il aurait été institué par l'empereur oriental et syrien par excellence, ce *Βασιανός*[1] en qui s'incarnait l'Elagabal d'Emèse, que l'on n'en serait pas étonné.

Quand au début du IIe siècle, Juvénal écrivait

Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes[2],

il signalait un phénomène qui avait commencé bien avant lui, et qui, après lui, devait prendre des proportions immenses, au fur et à mesure des progrès du culte impérial et des cultes orientaux dans Rome, christianisme compris. On a remarqué souvent que le culte impérial fut accepté beaucoup plus tôt et plus aisément par les Orientaux de l'Empire, et qu'ils le poussèrent beaucoup plus loin que les Occidentaux: le prosternement devant l'empereur, le nom de *Θεός* ou de *Divus* donné à l'empereur vivant, sont d'origine orientale[3]; de même, sans doute, le stigmate militaire, en qui l'on retrouve la vieille croyance de l'Orient à la divinité des souverains. On y retrouve d'autres choses encore, bien orientales aussi, la croyance à la vertu prophylactique du nom divin, le désir ardent du fidèle de consacrer son corps à son dieu, le rite très antique des marques de consécration.

[1] C'est la vraie forme de ce nom, dérivé de *basus*, mot oriental qui signifiait, ce semble, »grand prêtre«: cf. v. Domaszewski, *Religion von Emesa,* dans cet *Archiv,* t. XI, p. 237 (= *Abh. zur röm. Religion,* p. 211). [2] *Sat.,* III, 62. [3] Beurlier, *op. cit.,* p. 52—4.

Das Alter des israelitischen Versöhnungstages

Von **Hubert Grimme** in Münster i. W.

(Mit einer Abbildung)

In meiner Studie „Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult“ (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I, 1) hatte ich zu zeigen versucht, daß von den drei israelitischen Festen, die Wellhausen als eine organisch zusammengehörige Gruppe bezeichnet hat, das mittlere, Schabuoth, sich nach Ursprung und Inhalt so erheblich von den beiden anderen, Mazzoth und Sukkoth, unterscheide, daß der Begriff einer alten Erntefestdreiheit nicht aufrecht zu halten sei. Im weiteren Verlauf der Untersuchung kam ich dazu, mich über das Alter der verschiedenen biblischen Feste auszusprechen. Ich fand, es könne die Dreizahl der Feste, die Deuteronomium als legal bezeichnet, keineswegs älter sein als die Fünfzahl von Leviticus und Numeri. Die Idee einer Weiterentwicklung der einen zur anderen sei nicht zu halten; beide Festtafeln seien insofern voneinander unabhängig, als jede ein anderes Publikum von Festfeiernden vor Augen habe. Die Fünfertafel enthalte alle Feste der zweigeteilten, d. h. aus Heiligen und Profanen bestehenden altisraelitischen Gemeinde; was sie an Festen ohne nähere Zusätze anführe, ginge die Gesamtgemeinde an; was aber die Bezeichnung מקרא קדש bzw. עצרת trage (nämlich der 1. und 7. Tag von Mazzoth, der Schluß des Festaktes von Schabuoth, der 1. und 8. Tag von Sukkoth, das Neujahrs- und Versöhnungsfest), seien Versammlungen der Heiligen (= Internen) gewesen. Das Deuteronomium habe, entsprechend seiner Tendenz die Gemeinde zu uniformieren, in

seiner Liste die Versammlungen der Ḳadōsche möglichst zurücktreten lassen, und sei so infolge des Ausscheidens zweier ihrer Sonderfeste zu seiner Dreizahl gelangt.

Gegen diese meine Ansicht ließe sich einwenden, daß doch eines der Feste, die in der Fünferliste mit der Charakterisierung מקרא קדש auftritt, das auf den 10. VII. gesetzte Versöhnungsfest, von Wellhausen durch sehr starke Argumente als nachexilisch dargetan sei, somit das מקרא קדש nicht auf Sonderverhältnisse in der altisraelitischen Gemeinde hinweisen könne. Daraufhin möchte ich der Frage nach dem Alter dieses Versöhnungstages einmal näher treten und untersuchen, ob Wellhausens Argumente wirklich durchschlagend sind, und ob sich nicht positive Anhaltspunkte für ein höheres Alter der Versöhnungstagfeier finden lassen.

Wellhausen (Prol[s]. S. 105) behauptet, die ersten embryonischen Keime eines Versöhnungsfestes wären erst im Exile zutage getreten; das machten Ezechiel und Zacharia wahrscheinlich. Für eine solche Wahrscheinlichkeit spricht nur wenig. In Ezechiels Festordnung ist davon die Rede, daß der Priester wie am 1. I. so auch am 1. VII. (gemäß der Lesart der Sept.) den Tempel entsühnen solle und zwar am letzteren Termin „wegen derer, die versehentlich und unwissentlich gesündigt“ (מאיש שגה ופתי). Diesen am 1. VII. vorzunehmenden Akt bezeichnet Wellhausen als einen Vorläufer des Jōm-Kippūr-Ritus des Gesetzes. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß zwischen beiden Veranstaltungen Ähnlichkeit, ja Zusammenhang besteht, so wird damit der Versöhnungstag des Ezechiel keineswegs zum Prototyp desjenigen der Thora; er kann auch einer Umformung des letzteren entstammen. Ezechiel fühlte sich zum Reformator des Kultus im Sinne des strengen Jahwismus berufen: deshalb möchte er das doch gewiß alte Pfingstfest, in dem er das altheidnische Substrat wohl noch durchschimmern sah, ganz abschaffen; deshalb mußte ihm auch das Ritual des gesetzlichen Versöhnungstages, dessen Azazelzeremonie einem Jahwe-

verehrer Skrupel machen konnte, reformbedürftig erscheinen. Daraufhin mag die Sühnung der Gemeinde von ihm in eine Reinigung des Tempelraumes umgewandelt worden sein. Diese verlegte er auf den 1. VII., weil er den Neujahrscharakter des 10. VII. entweder nicht mehr erkannte oder nicht gelten lassen wollte und für jede der Jahreshälften zwei einander parallele Festtage anstrebte. Somit dürfte der Versöhnungstag des Ezechiel nichts Embryonales, wohl aber Rudimentäres an sich tragen.

Weiter findet Wellhausen, auch der Prophet Zacharia habe von einem Versöhnungstag im Sinne des Gesetzes nichts gewußt; denn von den bei ihm erwähnten vier Fast- und Klagetagen, als deren Termin er ganz allgemein den 5. und 7., 4. und 10. Monat nennt, sei keiner als Versöhnungstag anzusprechen. Letzteres kann man Wellhausen ohne weiteres zugeben: der Prophet zählt vier Tage auf, die die Erinnerung an vier Unglückstage Judas wach hielten. Aber zum Beweise für das Nichtvorhandensein des gesetzlichen Versöhnungstages genügen diese Aufzählungen nicht. Der Prophet erwähnt vier Tage, an denen gefastet wurde im Hinblick auf nationales Unglück, um in Aussicht zu stellen, daß diese später „zu Freude und Jubel und zu frohen Festzeiten“ werden sollten, wenn Israel seine religiösen und sittlichen Pflichten ernster nähme. Den Versöhnungstag neben diesen Trauertagen zu nennen hatte der Prophet gar keine Veranlassung; wie sein Inhalt Sündenbekenntnis und Buße war und er in einem Reinigungsakt der Gemeinde seinen Abschluß fand, so hätte Zacharia eher auf seine bleibende Bedeutung für Israel, als auf das Wünschenswerte einer Umänderung seines Charakters hinweisen können.

Aber das Zeugnis von Ezechiel und Zacharia wiegt in Wellhausens Beweis nicht so schwer wie das von Nehemia 8—9. Dieses soll ausschlaggebend sein. „Ezra“ — sagt er — „begann die Vorlesung des Gesetzes am Anfang des 7. Monats, danach am 15. wird Laubhütten begangen: von einer Sühn-

feier am 10. des Monats wird in der genauen und gerade für Liturgisches interessierten Erzählung nichts berichtet, sie wird dagegen am 24. nachgeholt. Dies testimonium e silentio ist vollgültig — bis dahin bestand der große Tag des Priesterkodex nicht, der erst jetzt eingeführt wurde.“ Hier ist zu fragen, warum Ezra, der jeden Buchstaben des Gesetzes für verbindlich nahm, den Tag nicht schon am 10. VII. begangen habe. War er bei der Lesung bzw. Promulgierung des Gesetzes am 2. VII. schon bis zur Laubhüttenfeier gekommen, so war die Erwähnung des Versöhnungstages sicher schon vorhergegangen. Wellhausen, dem überhaupt die Termine der jüdischen Feste Nebensachen sind, geht darüber leicht hinweg: „Sein Termin wird“ — er sagt nicht, ob unter Ezra oder einem späteren — „teilweise im Anschluß an Ezechiel durch das alte Neujahr (Lev. 25, 9) bedingt sein, teilweise im Anschluß an Zacharia durch das Fasten Gedaljas, welches freilich später dann doch noch besonders gefeiert wurde.“ Der letzte Zusatz vermindert die Beweiskraft dieser Ausführung außerordentlich; denn wenn der Versöhnungstag vom Termin des Gedaljafastens Besitz ergriffen hätte, so würde das unter gewöhnlichen Umständen die Verdrängung des letzteren durch den ersteren bedeuten, nicht aber, daß sich das Gedaljafasten einen neuen Termin gesucht hätte.

Immerhin wirkt es auf den ersten Blick befremdend, daß der Bericht bei Nehemia nichts von einer am 10. VII. abgehaltenen Versöhnungstagfeier enthält. Und was soll man von dem Wesen der Veranstaltung am 24. VII halten, bei welcher der Gedanke der Sühne für die Sünden der Anwesenden unter Hinweis auf alle Vergehungen der früheren Geschlechter im Vordergrunde stand? Um Antwort auf solche Bedenken und Fragen zu geben, muß ich ein Gebiet betreten, das zu den dunkelsten der hebräischen Altertumskunde gehört, in der Hoffnung, ein wenig zu seiner Aufhellung beitragen zu können: ich meine das der israelitischen Schaltpraxis.

Für die Jahresrechnung der Israeliten war von altersher der Mondlauf maßgebend. So war ihr Jahr ein Mondjahr, allerdings ein gebundenes, das durch Schaltungen mit dem Sonnenlauf und dem dadurch bedingten regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten in Einklang gebracht wurde. Über die dabei befolgte Schaltpraxis liegen direkte Zeugnisse bisher nicht vor; dennoch scheint es möglich, an der Hand biblischer Berichte das Prinzip derselben in etwa festzustellen.

Ich gehe von einer König Jeroboam betreffenden Notiz des ersten Königsbuches aus. Hier wird Kap. 12, 32ff. über eine dem jüdischen Berichterstatter ketzerisch scheinende Maßnahme folgendes mitgeteilt:

ויעש ירבעם חג בחדש השמיני בחמשה־עשר יום ׀ לחדש כחג ׀ אשר
ביהודה ויעל־על המזבח כן אשה בבית־אל לזבח לעגלים אשר־עשה והאמיד
בבית אל את־כהני הבמות אשר עשה: ויעל על המזבח אשר־עשה בבית־אל
בחמשה עשר יום בחדש השמיני בחדש אשר־בדא מלבד ויעש חג לבני
ישראל ויעל על־המזאח להקטיר:

Textlich ist dieser Bericht in üblem Zustande: darauf weisen schon die vier von altjüdischen Textkritikern eingeschobenen Pesīk und die Berichtigung des מלבד durch das Ḳerē מלבן; das zeigen stilistische Unebenheiten wie die dreimalige Wiederkehr der Wendungen אשר־עשה und ויעל על־המזבח. Die Urform der Stelle wird wohl bedeutend kürzer gelautet haben, etwa folgenderweise:

ויעש ירבעם חג כחג אשר ביהודה ויעל על־המזכח אשר־עשה בבית־אל
בחמשה עשר יום בחדש השמיני בחדש אשר־בדא מלבו ויעש חג לבני
ישראל:

„Da veranstaltete Jeroboam ein (Laubhütten-)Fest, wie es in Juda gefeiert wurde, und stieg zum Schlachtaltar hinauf, den er in Bethel errichtet hatte, am 15. Tage des 8. Monats, eines Monats, den er von sich aus neu eingesetzt[1] hatte, und veranstaltete den Israeliten das Fest.“

---

[1] בדא wird besser mit arab. bada'a, badaja ‚schaffen‘ ‚neu machen‘ zu vergleichen sein als mit syr. bədā ‚erlügen‘.

Über das, was diese Stelle aussagt — einerlei ob man sie in der überlieferten oder der korrigierten Fassung nimmt — sind die Exegeten verschiedener Meinung. So lesen Benzinger und Kittel in ihren Handkommentaren zu den Königsbüchern — jener mit Sicherheit, dieser mit Wahrscheinlichkeit — heraus, daß in Juda bzw. Jerusalem vor der Zeit Jeroboams der Termin für das Laubhüttenfest der 15. VIII. gewesen sei, und daß dieser Termin unter jenem Könige auch für das Nordreich für maßgebend erklärt worden sei. Hiergegen hat E. König (ZDMG. 1906, 638) betont, daß es dem Autor nicht darum zu tun gewesen wäre, das jerusalemische Fest als auf den 15. VIII. fallend zu konstatieren, sondern festzustellen, das Fest sei im Nordreiche von Jeroboam auf einen neuen Termin, den 15. VIII., verlegt. Bei dieser Interpretation, die ich für die richtige halte, frägt es sich, was für eine Bewandtnis es mit diesem 8. Monat habe, den Jeroboam „von sich aus neu eingesetzt". Ich glaube, es kann sich dabei nur um einen Schaltmonat handeln. Wie es in Babylonien in der Kompetenz der Könige lag, nötigenfalls einen Schaltmonat in das Jahr einzusetzen (vgl. Brief 4 des Hammurabi an Siniddinam bezüglich Einschaltung eines Monats hinter dem Ulul oder 6. Monat), so wird auch Jeroboam, der vielleicht bei seinem Aufenthalt in Ägypten einer Unregelmäßigkeit in der Jahresrechnung Israels inne geworden war, sich das Recht genommen haben, einen Schaltmonat einzufügen, vermutlich einen zweiten Adar, da in der älteren Königszeit wohl der Herbst Jahresanfang bedeutete. Seit dieser Schaltung fiel nach der Anschauung der Judäer, für welche die Neuerung Jeroboams nicht maßgebend war, das Laubhüttenfest des Nordreiches in den 2. Monat — bzw. nach Einführung des Frühlingstermins für Neujahr — in den achten.

Aus dem Schalten des Jeroboam läßt sich nicht ohne weiteres entnehmen, ob in Israel die Jahresregulierung eine nur gelegentliche oder eine regelmäßig wiederkehrende war.

Aber mit Hilfe eines anderen biblischen Berichtes kommt man dazu, letzteres für wahrscheinlicher zu halten und zugleich darzutun, daß sich das Südreich vom Nordreich bezüglich der regelmäßigen Schaltung nicht unterschieden habe.

In 2 Chronik. Kap. 30 wird berichtet, König Hiskia habe nach Beratung mit den Obersten unter Zustimmung der Volksgemeinde beschlossen, das Passahfest statt im ersten Monat erst im zweiten zu feiern. Daraufhin seien Boten wie durch Juda so auch durch Israel, speziell auch zu den Stämmen Ephraim und Manasse, gesandt, um zur Teilnahme an diesem Passah einzuladen. Die große Mehrzahl der Nordisraeliten habe jedoch die Einladung höhnisch abgewiesen, so daß die Festfeier nur unter Assistenz von Judäern und einigen wenigen Gästen aus Asser, Manasse und Zebulon vor sich gegangen wäre.

Hiskia muß sehr triftige Gründe gehabt haben, um das traditionell auf den 14. I. fallende Passahfest einen Monat später zu feiern. Jedenfalls waren es andere als die, welche die Chronik ihm unterlegt. Da das mosaische Gesetz (Num. 9, 6 ff.) die Möglichkeit einer Passahfeier am 14. II. vorsah, nämlich für solche, die wegen Verunreinigung durch eine Leiche oder wegen einer weiten Reise den regelmäßigen Passahtermin nicht innehalten konnten, so möchte der Chronist — oder eher noch ein Interpolator — den späten Termin des Passahs des Hiskia damit erklären, daß die Priester vorher nicht mit ihrer Heiligung fertig geworden seien und noch nicht genügend Volk in Jerusalem zugegen gewesen wäre. Aber diese Gründe erklären nicht die großen und offenbar wohlüberlegten Vorkehrungen, die für das Fest seitens des Hofes getroffen waren. Ein Blick auf die damalige Zeit und Zeitlage gibt uns den Schlüssel zur richtigen Beurteilung der auffälligen Maßnahme. Sie ist frühestens im 7. Jahre des Hiskia erfolgt — ob auch die Chronik den Bericht darüber unmittelbar auf die Erzählung von kultischen Reformen aus dem 1. Jahre des Königs folgen läßt —: das geht aufs deutlichste aus den Werbereden hervor, womit die Boten des

Königs an die Nordstämme herantraten: „Ihr Israeliten, bekehrt euch zu Jahwe, dem Gott Abrahams, Isaaks und Israels, damit er sich den Entronnenen zukehre, die euch aus der Gewalt der Könige vor Assyrien noch übrig geblieben sind, usw.“ Hiernach war die große Katastrophe über das Nordreich schon hereingebrochen, die nach 2 Kg. 10, 10 im 6. Jahre des Hiskia erfolgte. Dadurch waren die Nordstämme ihrer Heiligtümer und Kultbehörden verlustig gegangen, und es war für sie jetzt eine brennende Frage, von welcher Seite sie dafür Ersatz bekommen würden. Was lag da für Hiskia näher, als den Versuch zu machen, jene zu bewegen, sich den jerusalemischen Tempel als geistlichen Mittelpunkt zu wählen? Nun wäre aber ein solcher Versuch ohne Konzessionen an die religiöse Eigenart der Nordstämme von vornherein aussichtslos gewesen; so nehme ich an, daß Hiskia gewillt war, das israelitische Jahr und damit den Festkalender Samarias für Jerusalem zu akzeptieren. Das Signal dazu sollte die Feier von Passah im zweiten Monat sein, der der Monat des israelitischen Passahfestes war, da ja — wie oben gezeigt — das israelitische Laubhüttenfest in den (judäischen) 8. Monat fiel. Trotz dieses Entgegenkommens erreichte der kluge König nicht das Angestrebte. Zum Spott, den sein Anerbieten bei den Nordstämmen, die seine Politik durchschauen mochten, hervorrief, scheint er von seiten der strenggläubigen Judäer noch den Vorwurf der Gottlosigkeit geerntet zu haben, wie aus der bösen Note zu schließen ist, die er in der Mischna bekommt (Traktat Pesachim 4): weil er „einen Nisan im Nisan einschaltete“ (ערב ניסן בניסן). Es ist wahrscheinlich, daß Hiskia nach seinem Mißerfolg den Gedanken, das israelitische Jahr in Juda einzuführen, fallen gelassen habe; jedenfalls entsprach unter Josia (vgl. 2 Chronik. 35, 1) der Passahtermin wieder den alten Bedingungen.

Wenn nun nach dem vorhergehenden das judäische Jahr von dem israelitischen sich nur dadurch unterschied, daß es um einen Monat später begann als jenes, und das Schalten des

Jeroboam diese Differenz bewirkt hatte, so muß in den 200 Jahren zwischen Jeroboam und Hiskia das Mondjahr des Nord- und Südreiches nach dem gleichen Schaltprinzip reguliert worden sein. Es war dies wohl ein dreijähriger Zyklus: das schließe ich aus dem Termin des gesetzlichen Versöhnungstages, wobei ich im Gegensatze zu Wellhausen ihn samt den Terminen aller jüdischen Feste als etwas im Wesen der Feste Begründetes ansehe.

Nach Lev. 16,29; 23,27; Num. 29,7 ist der 10. VII. der Tag der Versöhnungsfeier. Wellhausen (Prol. 105) hat auf den Neujahrscharakter dieses Tages hingewiesen, da auch das Jobeljahr am 10. VII. seinen Anfang nähme, und fügt daran die Vermutung, während des Exils sei Neujahr noch am 10. VII. in der jüdischen Gemeinde gefeiert worden. Daran anschließend erklärt Bertholet (Komm. zu Lev. 16) es für undenkbar, daß, wenn zwei Neujahrstermine — einer 1. VII, der andere 10. VII. — überliefert seien, der letztere auffälligere nicht auch der ältere sei. Dieser Schluß ist übereilt. Zwei Neujahrstermine können recht wohl neben einander bestanden haben, unter der Voraussetzung, daß in der Rechnung Gottes das Jahr anders begrenzt sei als in der Rechnung der Menschen. Im bürgerlichen Leben erwies es sich als praktisch, die Differenz zwischen dem zwölfmaligen Mondumlauf und dem einmaligen (scheinbaren) Sonnenumlauf erst dann zur Jahreslänge hinzuzufügen, wenn sie die Länge von einem Monate erreicht hatte, d. h. in der Regel nach je drei Jahren; dabei fiel das bürgerliche Neujahr stets auf den ersten eines Mondmonats. Aber das Jahr, nach welchem Gott rechnete, wenn er das Fazit der Jahressünden der Menschheit zog, konnte nicht ein künstlich zurechtgemachtes sein; es mußte in seiner Länge den natürlichen Bedingungen entsprechen, war somit erst nach Verlauf von 12 Monaten und der zwischen 9 und 10 Tagen schwankenden Differenz zu Ende. Dann fiel aber das göttliche Neujahr auf den 10. VII., den Tag der gesetzlichen Sühnfeier, und diese bedeutete somit die Neujahrsfeier Gottes.

Aber indem man Gott größere Konsequenz in der Jahresbegrenzung zuschrieb, als im bürgerlichen Leben nötig war, konnte sein Neujahrstermin nicht immer auf den 10. VII. fallen; er mußte vielmehr ein wandernder sein, der innerhalb dreier bürgerlichen Jahre, von denen das dritte ein Schaltjahr war, der Reihe nach auf den 10. VII., 20. VII. und 1. VII. fiel. Läßt sich für ein solches Wandern des Versöhnungstages ein biblisches Zeugnis beibringen?

Als ein solches betrachte ich die Nachricht Neh. 9 über den von der jüdischen Gemeinde unter Ezra abgehaltenen Fast- und Bußtag. Man ist darüber einig, daß er als Versöhnungstag genommen werden könnte, falls sein Termin es zuließe. Nun stimmt aber m. E. dieser zu den oben entwickelten Vorbedingungen für das göttliche Neujahr. Man nehme an, es liege hier der zweite der wandernden Neujahrstermine vor: dann konnte von seiten der Gemeinde vermutlich erst am 24. VII. der Neujahrssühnakt verrichtet werden. Am 20. VII. hinderte die Feier des Laubhüttenfestes dessen Abhaltung; desgleichen an den weiteren zwei Tagen. Weshalb der nun folgende 23. VII. nicht zum Fasttag taugte, geht zwar aus der Bibel nicht hervor, wohl aber aus der späteren jüdischen Praxis. Ihr ist der 23. der Tag des eigenartigen Festes Simchath-Thora, das eine Art von religiösem Bacchanal vorstellt. Man bezeichnet es als eine rabbinische Einrichtung, aus keinem anderen Grunde, als weil überhaupt keine Zeugnisse über seine Entstehung vorliegen. Nachdem sich mir aber in meiner Studie über das israelitische Pfingstfest (S. 103f.) herausgestellt, daß sogar der Halbfeiertag Lag Beomer (d. i. der 33. Tag nach Ostern), eine angeblich rabbinische Einrichtung, altorientalischen Ursprungs ist, halte ich es nicht für zu gewagt, auch Simchath-Thora für ein aus gutbiblischer Zeit stammendes Fest zu nehmen, das, weil nicht ersten Ranges, in der Thora unerwähnt gelassen wurde, auch nicht wie die vier oben erwähnten nationalen Fasttage eine zufällige Erwähnung in der Bibel erfahren hat, aber schon

durch sein gar nicht zu mittelalterlichen Kulteinrichtungen passendes Wesen sich als alt ausweist. War nun der 23. VII. durch eine Art Simchath-Thora-Feier besetzt, so konnte die jüdische Gemeinde erst am 24. VII. das göttliche Neujahr in ernster Weise mitfeiern.

Hiermit stehen wir am Endpunkte des Beweises, daß der Bericht über die Kultreform des Ezra nicht gegen, sondern für die Annahme eines hohen Alters des Versöhnungstages spricht. Zwar konnte ich nur Indizien für meine These vorbringen, aber solche in geschlossener Kette. Sollte ein derartiger Indizienbeweis weniger wiegen als der Beweis e silentio, auf den gestützt Wellhausen behauptet, daß von einer Versöhnungsfeier vor Ezra nicht die Rede sein könne?

Nachdem so die Schranke entfernt ist, die die Forschung bewog, die Entwicklung der Versöhnungsfeier in nachexilische Zeit zu verlegen, eröffnet sich im Hinblick auf das Ritual der Feier die Möglichkeit, diese dem ältesten Bestande des Gesetzes zuzurechnen, ja, sie mit der Werdezeit des Volkes Israel in Verbindung zu bringen. Dabei habe ich vor allem die Azazelzeremonie im Auge. Diese enthält in dem Zuge, daß die Sünden der Gemeinde einem Ziegenbocke aufgehalst werden, der sie zu Azazel in die Steppe zu tragen hat, die Anerkennung eines im Gegensatz zu Jahwe stehenden dämonischen Prinzips, wie es der strenge Jahwismus des Deuteronomisten und der Propheten als bedenklich empfinden mußte. Konnte Azazel doch nicht wie etwa die ein Kapitel später (Lev. 17, 7) genannten שׂעירם als nur in der Vorstellung der Heiden existierend genommen werden! Hier haben wir unstreitig einen höchst altertümlichen Zug des Gesetzes vor uns, nicht etwa einen „archaistischen Aufputz“, wozu ihn die Exegese seit Wellhausen gerne machen möchte. Man lasse den Azazel aus dem Gesetzestexte, und etwas ganz Wesentliches, das Mittel, die Sünden der Gemeinde samt ihren Nachwirkungen aus der Welt zu schaffen, fiele weg; der Sühnakt wäre ohne Abschluß.

Azazel erweist sich aber auch durch seine Namensform als ein nur in die Frühzeit Israels passender Dämon. Von den zahlreichen Deutungen, die dieser Name von Septuaginta und Hieronymus an bis auf die neueste Zeit erfahren hat, halte ich keine für richtig. Den Kern des Wortes bildet nicht die Wurzel עזז 'stark sein' oder עזל 'entfernen', sondern diejenige, die in äthiopischem g^{u}ezāg^{u}ez 'zottiges Vließ' vorliegt. Diese, auf ciserythräischem Sprachgebiete zu עזעז umgewandelt, ergab mit der Endung -el (die wahrscheinlich Deminutivbedeutung hat) עֲזַעְזֵל d. i. 'der kleine Haarige', ein Wort, das synonym mit koranischem ʿifrīt (von der Wurzel ʿafara = amharisch g^{u}afara 'dichthaarig sein' mit der südarab. Nisbeendung -īt) und anderen arabischen Feldteufelnamen wie auch mit dem hebr. (ם)שׂעיר ist. Wenn es in der Bibel die Schreibung עֲזָאזֵל aufweist, so liegt darin der Beweis, daß es von aramäischer Seite den Israeliten zugeführt worden ist; duldet doch das Aramäische in der Regel nicht das Vorhandensein von zwei Ajin in einer Wurzel, wovon eines meist zu Aleph geschwächt wird. Mit Aramäern sind die Israeliten hauptsächlich zu zwei Zeiten zusammengekommen: während des Exils und in der Zeit des Zusammenlebens mit den Ismaeliten, d. h. arabischen Aramäern, vor der Eroberung des gelobten Landes. Aramaismen, wie sie das Exil den Juden zuführte, sind bisher im Pentateuch nicht nachgewiesen: so ist auch der עזאזל wohl kein Überbleibsel aus dieser Periode. Dann bleibt fast keine Wahl, als das Urbild des Azazel in der nordwestarabischen Steppe zu suchen. Daß hier in sehr alter Zeit der Begriff von haarigen Dämonen lebte, entnehme ich aus der beistehend reproduzierten Figur, die nach Euting in el-Oela in mehrfacher Wiederholung rechts und links von Minäergräbern in den Felsen eingemeißelt ist. Sie mit Euting als 'Mumienbild' oder (nach privater Mitteilung) als stilisierten Löwen zu nehmen, möchte ich nicht befürworten; dafür ist besonders der Kopf zu fratzenhaft gebildet.

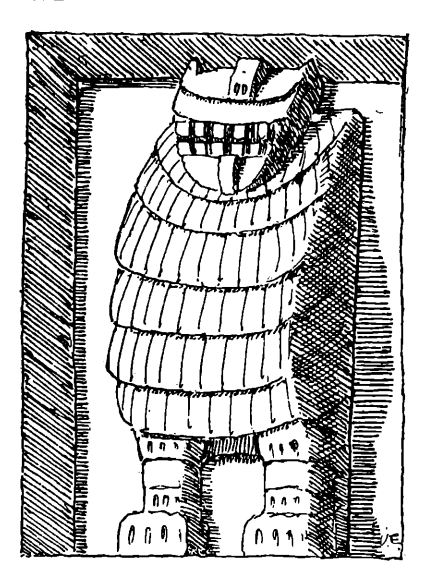


Abb. 1. Dämonenbild aus el-Oela.
(Aus: D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Arabien, Tafel VII, links.)

Meine Untersuchung hat zu dem Ergebnisse geführt, daß die Feier des israelitischen Versöhnungstages Anspruch darauf erheben kann, als ein alter Bestandteil des Gesetzes genommen zu werden. So wird auch die Fünferliste der israelitischen Feste, wie sie Leviticus und Numeri enthalten, gegenüber der Dreierliste von Deuteronomium nicht zu einer jungen Aufstellung, weil sie den Versöhnungstag mitaufführt. Endlich ist meine Aufstellung, מקרא קדשׁ bedeute „Versammlung der Heiligen“, von dieser Seite nicht zu widerlegen.

Bleitafeln aus Münchner Sammlungen

Von **A. Abt** in Offenbach a. M.

Mit einer Abbildung

1. Mit der Arndtschen Sammlung ist auch ein 14,5 : 11 cm großes, rechteckiges Bleiplättchen in das Antiquarium in München gelangt.[1] Die eine Seite (*a*) ist in 7 Zeilen zur guten Hälfte, die andere (*b*) in 17 Zeilen vollständig beschrieben. Nach Fertigstellung des Textes ist die Tafel dreimal vertikal zur Schriftrichtung gefaltet und mit einem starken Nagel durchbohrt worden, der auf Seite *a* die Zeilen 6[2] und 7[3], auf Seite *b* die Zeilen 9[4] und 10[5] getroffen und verletzt hat. Außerdem ist dann beim Auseinanderfalten die Tafel durchgebrochen, doch passen die beiden Teile genau aneinander.

Auf Seite *a* steht:

Καταδήω Πάνφιλον καὶ
ἐλπίδας τὰς Πανφίλου ἁ-
πάσας καὶ ἐργασίας ἁπάσας,
Θουκλείδην, ἐλπίδας
τὰς Θουκλείδου, Cύρος
καὶ παρατηιιcι . . cιηc
cὺ δὴ Ἡρμῆ κα(ι)τοχη

[1] Es trägt die Nummer A 769. Durch die Freundlichkeit Dr. J. Sievekings haben mir alle hier besprochenen Stücke im Original vorgelegen.

[2] Beschädigt: das α von και, das zweite α von παρα.

[3] Beschädigt: das erste Η von Ηρμη, wobei aber sicher bleibt, daß es kein Ε war; die Haste des folgenden Ρ; das ι von καιτοχη.

[4] ω von γυναικῶν fast völlig verloren.

[5] Obere Teile des αι von καὶ beschädigt.

Diesen Text verzeichnet Audollent[1] als den einer *tabula infra mutila* nach Ziebarth.[2] Dessen Text geht auf eine Abschrift zurück, die Wolters 1895 im athenischen Institut nahm, ehe die dort zum Kauf angebotene Tafel wieder im Handel verschwand. Ziebarths Lesung wird durch das Arndtsche Original an zwei Stellen berichtigt:

Zeile 3 steht deutlich εργαϲιαϲ απαϲαϲ, nicht παϲαϲ, und

Zeile 5 an Stelle des προϲ der Wolters'schen Abschrift sicher Cυροϲ, also ein Eigenname, der die Annahme einer Lücke im Text unnötig macht. Wir erkennen als Träger einen Sklaven, der nach seiner Heimat heißt[3] und in die Sphäre unserer Tafeln wohl paßt, wo schon ein Syriskos genannt wird.[4] Unser Syros kann, wenn man einen Konstruktionsfehler annimmt[5], ein Verfluchter, kann aber auch der Verfluchende sein, der sich nicht ganz selten nennt, so unklug dieses Verfahren auch sein mochte, wenn man die Möglichkeit der Entdeckung und eines Gegenzaubers bedachte.[6]

---

[1] *defixionum tabellae,* Paris 1904, Nr. 73, S. 101.

[2] Neue attische Fluchtafeln, Göttinger Nachrichten, phil.-hist. Klasse 1899 S. 117f. Nr. 19, dazu Wünsch, Rhein. Mus. LV (1900) S. 62ff.

[3] Fick-Bechtel, griech. Personennamen[2] S. 338, 345. Wünsch, *def. tab. att.* 24b 2, 8 4; I. Gr. II 959c 16, 988 6, 1328, 4141, 4142 [add. 834b I 70], [add. 834b II 5], [add. 834c 23]; Menander, Georgos v. 39 (Kretschmar, *de Men. reliquiis* p. 9); Plautus Cist.: *Syra lena,* Merc.: *Syra anus*; der *Syrus servus* bei Terenz (Menander) Heaut. Adelph., eine *Syra anus* in der Hec., Hor. Sat. I 6, 38, Lucian Toxaris 28: οἰκέτηϲ γὰρ αὐτοῦ Cύροϲ καὶ τοὔνομα καὶ τὴν πατρίδα; K. Schmidt, Griech. Personennamen bei Plautus, Hermes 37, S. 210. — Andere Sklavennamen nach Ländern: Fick-Bechtel S. 332ff.; Wünsch, *def. tab. att.* 14 2, 16 2, 67a 4, 68a 9, b 11, 72 1, 141a 1; Audollent, *def. tab.* 85b.

[4] Zugehörige Tafel bei Audollent, Nr. 70 Zeile 4; vgl. Menander, Epitrepontes 21.

[5] Bei Wünsch (*def. tab. att.*) 103a 6, 141a 1 liegt er tatsächlich vor.

[6] Audollent, *praefatio* XLV *adnot.* 1—3. Verschreibung für Cύρου ist wohl ausgeschlossen, da auch bei Audollent 72 4 keine Herkunft des Thukleides angegeben ist, Verschreibung am Anfang des Wortes wird man ohne zwingende Gründe nicht annehmen. Von dem Cυρίϲκοϲ bei Audollent 70 4 ist unser Cύροϲ jedenfalls zu scheiden, wenn auch der Nominativ für den Akkusativ stehen sollte.

Zeile 6: Das ι von και ist vorhanden. Hinter τηιιcι zwei Ritzlinien, sicher keine Buchstabenteile.[1] Vom vorletzten Buchstaben der Zeile ist die rechte Hasta im Bruch untergegangen, der Mittelstrich setzt so tief an der linken an und läuft so flach, daß H ebensogut möglich ist als N. In der Lücke haben höchstens 2 Buchstaben Platz, die Deutung des Buchstabenkomplexes bleibt unsicher.[2]

Zeile 7: Die Lesung Ηρμη ist sicher[3], dazu vergleiche man die Schreibung Ηκατη auf Seite *b* Zeile 13 und in unserer Zeile das δη, das nach einigen Analogien gleich δέ ist.[4] Bei καιτοχη halte ich das am oberen Ende verletzte ι für ein angefangenes T, das dem α zu nahe kam und durch ein anderes ersetzt wurde, so daß κατοχη gleich κάτοχε zu lesen ist.

Die Seite *b* enthält folgende Verfluchung:

Καταδήω Ὠφιλίωνα
καὶ Ὠφιλίμη καὶ Ὄλυμπον
καὶ Πιcτίαν καὶ Μάγαδιν
καὶ Πρότον καὶ Κάδον, Θου-
κλείδηṿ καὶ Μέλανα καὶ
Κῶμον
καὶ Βαχίδα καὶ Κίττον.
τούτων τῶν ἀνδρῶν καὶ
γυναικῶν καὶ ἐλπίδαc
καὶ παρὰ θεῶν καὶ πα(ρ') ἡρώ-

---

[1] Ebenso kann ein die Hasta vor cι im unteren Drittel schräg durchziehender Strich kein Buchstabenteil sein, eher ein Tilgungsstrich.

[2] παρὰ τῆ[Περ]cι(φό)[νηι] Kaibel; παρὰ ⟨τ⟩ή[ρώ]εccιν⟨c⟩ oder παρατήρηcιν oder παρὰ τῆι Ἴcι(δ)ι Wünsch, der auch die Möglichkeit in Betracht zieht, daß 6 nach Zeile 7 zu lesen sei und das fehlende Verbum enthalte.

[3] Vgl. S. 147 Anm. 2.

[4] Wünsch, *def. tab. att.* 90 a 4 cὺ δὲ κάτοχοc γίνου; 109. 1 f. ὑμεῖc δὲ φίλαι Πραξιδίκαι κατέχετε αὐτ(ὸ)ν καὶ Ἑρμῆ κάτοχε; Pap. Paris. ed. Wessely 1418 πέμψον δ' Ἐρινῦν, 1821 δὸc δέ μοι πάcηc ψυχῆc ὑποταγήν, 2787 εὐμενίη δ' ἐπάκουcον. W. Rabehl *de sermone defix. Att.*, Diss. Berlin 1906 S. 10 u. 21. Für δή kann ich nur pap. Par. 445=1966 anführen: καὶ δὴ νῦν λίτομαί cε μάκαρ.

ων καὶ ἐργαςίας ἠπάςας
καὶ πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸν
κάτουχον καὶ πρὸς τὴ(ν) Ἡ-
κάτην καὶ πρὸς τὴν Γῆ καὶ
τὴν Γέν
πρὸς θεοὺς ἅπαντας
καὶ μετέρα θεῶν.

Auch diese Seite schenkt uns eine verschollene Defixion wieder[1], es fallen also die seit Ziebarths Veröffentlichung als zwei Tafeln geführten Texte in eine doppelseitig beschriebene zusammen, die nach 1895 jedenfalls aus dem athenischen Kunsthandel in Arndts Besitz gelangte. Zum Texte ist dies zu bemerken:

Zeile 2 konnte die Lesung Ολυμπων dadurch entstehen, daß dem Schreiber beim Ritzen des O, das er immer aus zwei Halbkreisen zusammensetzt, der Griffel nach rechts ausglitt, wodurch ein scheinbarer Anstrich zu einem Ω entstand.[2]

Zeile 3: Der wagerechte Strich des Δ in Μαγαδιν ist deutlich, das N war zuerst dicht am ι vom Schreiber vorgezeichnet, dann ist es durch ein stärker eingeritztes in weiterem Abstand ersetzt.[3]

Zeile 8 ist ω nicht kleiner zwischen seine Nachbarn gestellt[4], sondern die Zeile zieht sich von hier ab (wie 7 von δα ab) nach oben, um den hinter Κῶμον (6) gebliebenen Raum zu füllen.

Zeile 11: ηπαςας ist sicher.[5]

Zeile 13: Das angebliche ι von κατουχιον[6] ist eine ganz dünn eingeritzte Linie[7], die der Schreiber außerdem mit einem

---

[1] Audollent Nr. 72.

[2] Die Hochstellung der Silbe λι in Ωφιλιμη ist bei Ziebarth wohl Satzfehler, das Original gibt keinen Anlaß dazu.

[3] Spuren einer Vorzeichnung der Buchstaben in dünneren Linien weist Seite *b* noch mehrfach auf. [4] So der Druck bei Ziebarth.

[5] Angezweifelt von Wünsch, Berl. phil. Wochenschr. 1907 Sp. 1577.

[6] Die Lesung ist auch in Meisterhans-Schwyzers Grammatik d. att. Inschr.[3] p. 115. 1068 übergegangen. [7] Vgl. Anm. 3.

Strich des O durchstreicht. Man wird κατουχον zu lesen haben.[1] Bei πρὸς τηι war ρ zunächst vergessen, ein vorgezeichnetes ο wird von ihm mitten durchstrichen. Die Hasta nach τη ist ein angefangenes N, von dem folgenden H ist sie durch einen ziemlichen Zwischenraum getrennt.[2]

Zeile 14: Bei K von KAI am Zeilenschluß folgt der Bruch dem Zug der beiden schrägen Striche, Ziebarths Lesung ιαι beweist demnach, daß die Tafel 1895 schon zerbrochen war, denn nur beim Zusammenlegen der Hälften wird der Buchstabe klar.[3]

Zeile 16: Von θεους[4] an biegt die Zeile nach oben aus, bei der Silbe παν ist sie so hoch geführt, daß die Worte τὴν Γῆ (Zeile 14) getroffen und durchschnitten werden. Der Schreiber hat offenbar τὴν Γῆ als falsch empfunden, es nochmals geschrieben und dann die beanstandeten Worte dadurch getilgt, daß er die nächste Zeile in sie übergreifen ließ.[5]

Als Haupttext hat der Schreiber *b* angesehen, der auch an Fluchgottheiten und Verfluchten reicher ist. Er hat dafür gesorgt — die Richtung der Faltungen und der vom Nagel mit nach innen gerissenen Lochränder zeigt es —, daß diese Seite geschützt nach innen lag. Den Text *a* faßt Wünsch wohl mit Recht als Nachtrag, die Verschiedenheit der Fluchgötter und Defigierten auf *a* und *b* macht die Auffassung von *a* als erstem Entwurf trotz des unvollständigen Textes wenig wahrscheinlich.

---

[1] Für OY = O hat Rabehl S. 10 kein Beispiel, nur für ο = ου.

[2] Für Ηκατη vgl. oben S. 145 Anm. 4; auf Seite *b* noch Z. 14 u. 15 τὴν Γῆ neben τὴν Γέν und Ἑρμῆν Z. 12 gegenüber Ἡρμῆ *a* 7.

[3] Reste beabsichtigter, aber aufgegebener Buchstaben in Z. 14: vor dem κ des ersten και eine Hasta, unter dem ι ein ο, vor προς ein ρ oder τ.

[4] Das Θ, das Ziebarth klein druckt, hat die reguläre Höhe, unter dem υ das ursprünglich fälschlich verdoppelte ο, innerhalb des π von απαντας gleichfalls ein vorgezogener Buchstabe (α?).

[5] Die Absicht der Tilgung ist besonders klar bei dem ν von απαντας, das unnatürlich breit geschrieben ist, damit seine Hasten die Zeichen ν und γ der Worte την γη treffen. Auch Z. 17 wird so durch den linken Anstrich des Ω eine vorgeritzte Senkrechte durchschnitten und getilgt.

Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus bietet unsere Tafel zwei Besonderheiten, die Erwähnung der ἐλπίδες καὶ παρὰ θεῶν καὶ παρ᾽ ἡρώων, die Wünsch als Jenseitshoffnungen erklärt hat[1], und dann das Auftreten der Göttermutter als Fluchgottheit. Vielleicht kann man an diesem letzten Punkte auch noch etwas weiter kommen. An der attischen Herkunft unserer Tafeln ist wohl kein Zweifel, und in Attika bestand neben dem Staatskult der Μήτηρ der Verband der Orgeonen der Μήτηρ μεγάλη im Peiraieus, der sich zum großen Teil aus Leuten der untersten Schichten zusammensetzte[2], und den wir aus seinen Inschriften seit dem 4. Jahrh. v. Chr. kennen.[3] Dieser Kultverein nun hatte religiöse Beziehungen zur θεὰ Συρία, er hat unter dem Archon Herakleitos (1. Jahrh.) eine Ehrung beschlossen für Nikasis aus Korinth, weil sie in ihrer Eigenschaft als Priesterin der Συρία Ἀφροδίτη dieser im Namen der Orgeonen Opfer dargebracht hatte.[4] Das ist verständlich, denn einmal hat die syrische Göttin ebenfalls ihre Gemeinde im Peiraieus[5], und dann glichen sich die phrygische Göttermutter und die syrische Atargatis in Wesen[6] und Dar-

---

[1] Rh. Mus. LV (1900) a. a. O.

[2] P. Foucart, les associations religieuses p. 159ff.

[3] Die Belege bei E. Ziebarth, Das griech. Vereinswesen S. 36, das ältere Material auch bei Foucart, a. a. O. p. 85, 98ff., 197ff.

[4] I. Gr. II 627.

[5] Die ἔνποροι οἱ Κιτιεῖς erhalten 333/2 das Recht, Land für ein Heiligtum ihrer Ἀφροδίτη im Piräus zu erwerben (I. Gr. II 1 168). Maass, Orpheus S. 74 nimmt an, dieser Tempel sei nicht gleich gebaut worden, und bis dahin habe dieser Kult im Metroon der Orgeonen ein Unterkommen gefunden. Ein hinreichender Grund für diese Hypothese besteht nicht, so bestechend sie gerade für unsern Fall auch ist. Ein eigner Tempel wird freilich in den Inschriften der Salaminier (I. Gr. II 5, 615c; vgl. 611b) nicht erwähnt.

[6] Luc. de dea Syria 15 ἔστι δὲ καὶ ἄλλος λόγος ἱερὸς . . . ὅτι ἡ μὲν θεὰ Ῥέη ἐστίν; Hesych s. v. Κυβήβη; O. Gruppe, Gr. Mythol. u. Relgesch. II. 1529. 2, 1586. 8; Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer S. 300ff.; Ziebarth, Vereinsw. 203.

stellungen[1] so stark, daß man sie in späterer Zeit als gleich empfand[2]; vielleicht liegt wirklich eine alte Beeinflussung zugrunde, die beide Kulte aufeinander übten.[3] Unsere Tafel nun stammt, wie die dionysischen Namen der Verfluchten zeigen, aus den Kreisen der Thiasoi und betrifft die unterste Schicht ihrer Angehörigen, Sklaven. Ein Sklave ist auch der Cύροc, und dieser oder einer seiner Genossen ruft die Μήτηρ θεῶν an. Der Schluß liegt nahe, daß dieser Semite des 3. Jahrh. dem Kultverein der großen Göttermutter angehört habe, weil er in ihrer Verehrung und ihrer Darstellung die heimische große Göttin wiederzufinden glaubte. Als dann die Notwendigkeit an ihn herantrat, in einem Fluch sich an möglichst mächtige Gottheiten zu wenden, wählte er neben den in seiner zweiten Heimat geläufigen chthonischen Wesen die große Göttin seines Geburtslandes, setzte aber den Namen für sie ein, unter dem sie, wie er meinte, in seiner Bruderschaft verehrt wurde.

---

[1] Luc. d. d. Syr. 15 ἡ θεὸc τὰ πολλὰ ἐc Ῥέην ἐπικνέεται. λέοντεc γάρ μιν φέρουcιν καὶ τύμπανον ἔχει καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πυργοφορέει, ὁκοίην Ῥέην Λυδοὶ ποιέουcιν. Vgl. ebend. 32. Einen schlagenden Beweis dafür fand Foucart S. 100 in einem att. Relief, das nebeneinander 2 weibliche Gottheiten mit den Abzeichen der Kybele darstellt. Da nun aber Verdoppelung einer Gottheit in der Darstellung nicht selten ist (Usener, Dreiheit Rh. Mus. LVIII (1903) 191ff.), so wird man davon absehen müssen, hier Rhea und die dea Syria abgebildet zu finden. Vgl. jetzt: G. Radet, Cybébé, Bordeaux 1909.

[2] Auf Delos heißt in der Kaiserzeit Atargatis Μήτηρ θεῶν: Bull. de corr. hell. VI. 1882. S. 479ff. u. Inschr. Nr. 22, 25; auf späteren Inschriften der att. Orgeonen: Foucart, Inschr. 16, für die aber Maass, Orpheus 73 die Gleichsetzung der Μήτηρ θεῶν und der Ἀφροδίτη bestreitet. In Brundisium: C. I. L. IX. 6099 *L. Pacilius. Taur. Sac. Matr. Magn. et Suriae Deae*; Inschr. des Tribuns M. Caec. Donatianus aus Carvoran (3. Jahrh.) C. I. L. VII. 759. 4 *eadem mater divum . . . dea Syria* und die Inschr. eines Bronzesitzbildes der Kybele aus Rom (C. I. L. VI. 30970) *Mater Deor. et Mater Syriae. D. S.* Vgl. Apul. met. VIII. 25 p. 196. 25; IX. 10. p. 210. 5 Helm.

[3] Hepding, Attis, S. 125, 161f., 217; Gruppe a. a. O. II. 1586. 8. Vgl. noch J. G. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, London 1906. S. 54ff., 56 1. 80. 81. 2.

2. Zum alten Bestande des Antiquariums gehören die folgenden Tafeln 2, 4, 5. Von diesen ist die Defixio 2 (Abb. 1) eine ungefähr rechteckige Tafel (6 : 4,5 cm)[1], die Oberfläche ohne Spur von Faltungen, nahe am oberen Rande, ungefähr in der Mitte ein kleines Loch, das sehr vorsichtig hergestellt sein muß, da bei heftigerem Durchschlagen eines Nagels der Rand sicher ausgerissen wäre. Vielleicht hat es zum Durchziehen eines Fadens gedient, dann wäre die Tafel aufgehängt gewesen und keine Defixion.

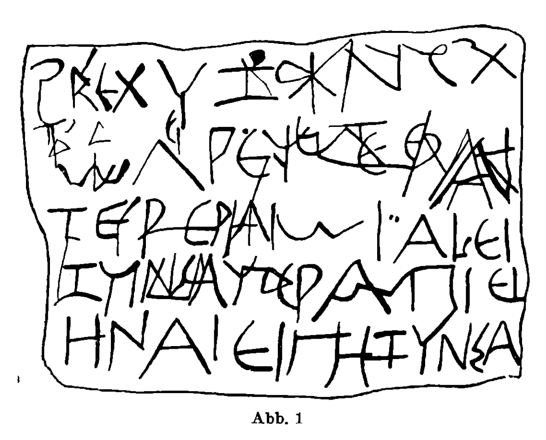


Abb. 1

Vorstehende Zeichnung bietet in möglichst treuer Nachbildung aus dem Gewirre der Ritzlinien, welche die Tafel bedecken, nur die, welche sicher zu Buchstaben gehören oder wenigstens gehören könnten. Das Ergebnis ist trostlos genug. Buchstaben und Buchstabenteile überschneiden sich, manchmal läßt sich die Absicht der Tilgung wahrscheinlich machen[2], anderes sieht wie Ligaturen aus[3], manche Komplexe wiederholen sich.[4] Es liegen entweder überhaupt sinnlose ἐφέϲια γράμματα vor oder ein durch Umstellung und Verkritzelung ab-

[1] Ohne Inventarnummer; aus Attika.

[2] Z. 2 tilgt das erste ω den darunter sichtbaren Haken, später δ das ϵ, am Ende steht das große α über αϵι. Z. 4: Fünftletztes Zeichen ω von λ durchschnitten; in der Mitte das δ-artige Zeichen über den Bogen vor ρ weggezogen.

[3] Z. B. ρϲ in Z. 1; ϵτ, ϵρα Z. 2; ηαν Z. 3; υγ, αω? Z. 4.

[4] αιϵι, bzw. ιϵι Z. 3, 4, 5, vielleicht auch Z. 2 Schluß. Dazu noch (nach Immisch) die Gruppe ηυνϲα oder ζυνϲα Anfang 4 und Ende 5.

sichtlich unleserlich gemachter Zaubertext[1], denn ein unverfänglicher Privattext ist es sicher nicht.[2] *Ignorabiliter lamminae litteratae* kennen wir aus der *feralis officina* der Pamphila[3], wo es keine Defixionen, sondern wohl φυλακτήρια τῆϲ πράξεωϲ sind[4], aber mit Bestimmtheit läßt sich hierüber ebensowenig etwas sagen, als über die Zeitstellung des Stücks, wo nur die Form des ω auf das 2. Jahrh. n. Chr. wiese, wenn man Formen der Steininschriften ohne weiteres vergleichen dürfte.[5]

3. Ähnlich steht es mit Nr. 3 aus Sievekings Privatbesitz.[6] Es ist ein unregelmäßig viereckiger Bleifetzen, der bei 4 cm größter Breite und 8 cm größter Länge durch Brüche in fünf Felder zerlegt ist, deren erstes von links unbeschrieben ist, ebenso die linke Hälfte des zweiten. Das fünfte ist abgebrochen, paßt aber genau an.

Am oberen Rande scheint keine Schrift verloren zu sein, dagegen ist das Stück an der rechten Kante vielleicht auf ihrer ganzen Länge, sicher an der oberen und unteren Ecke verstümmelt. Man erkennt folgende einigermaßen sichere Züge[7]:

---

[1] ϲαραπιει glaubt Immisch Z. 4 zu erkennen, in 5 bilden die Gruppen ει¦ην, αιει, γη sinnvolle Worte. Aus Z. 5 läßt sich bei ganz willkürlicher Umstellung ἀεὶ ϲυζ[υ]γῆναι, αἰεὶ ἄγει ϲυζῆναι gewinnen, aber ohne jede Gewähr auch nur für Wahrscheinlichkeit (Mitteilung Wünschs).

[2] Privattext auf Blei: Wilhelm, Jahreshefte d. österr. arch. Inst. Wien VII (04) 94 ff.

[3] Apul. met. III. 17 p. 65. 5 Helm.

[4] Vgl. für solche: Wessely, Denkschr. Acad. Wien, phil.-hist. Kl. 1893 S. 11, pap. Lond. 46, 373 ff. u. 308 ff. Wess.; Wünsch, Zaubergerät v. Pergamon, Ergänzungsh. 6 des archäol. Jahrbuchs S. 39.

[5] Müller, Hdb. I² 536.

[6] Nähere Herkunftsbezeichnungen fehlen mir.

[7] Unsicher ist Z. 1 hinter ε ein Rest, der etwa zu einem π gehören, aber auch zufälliger Kratzer sein könnte. Z. 2 scheint an erster Stelle nie ein ganzer Buchstabe gestanden zu haben, sichtbar ist heute nur ein schräger Strich innerhalb der rechten Hälfte des links liegenden η. Ebenso scheint zwischen τ und ϲϲ nie etwas gestanden zu haben; nach ϲϲ unsichere Reste, darunter vielleicht δ über dem η in Z. 3. Z. 3 und 4 sind die θ nicht sicher, da gerade hier Falten durchgehen, die das Vor-

ατιμηδη

ποccωπδε.
ιεθαματcc....
τθcνιcτ . . ιδ . . . η
τθcκαθυε . . . $\overset{δ}{τ}$c. .
κc . οετ . κεc . . .

Weder ein Lesen der Zeichen von hinten nach vorn[1] oder von oben nach unten, noch einfache Umordnungen der Buchstaben[2], noch schließlich Annahme lateinischer Wörter in griechischen Lettern[3] verhelfen zu einem vernünftigen Sinn. So muß denn auch zweifelhaft bleiben, ob man den quer geschriebenen Buchstabenkomplex ατιμηδη mit τιμή und ἄτιμος zusammenbringen darf. Am ehesten ist unserm Stück noch die tanagräische Tafel bei Audollent[4] zu vergleichen.

4. Dagegen hilft uns bei Tafel 4 das Lesen von rechts nach links zum Verständnis des Textes. Es sind zwei Stücke einer großen Fluchtafel[5], nur am linken Ende zusammenpassend. Das obere (*a*) mißt am unteren Rand 12, am oberen 4 cm, die Breite ist an den Rändern je 4, in der Mitte 7 cm, das untere Stück (*b*) ist rechteckig 14:8 cm. Durch Faltungen ist die ganze Tafel (*a* und *b*) in 16 Felder zerlegt, von denen 12 durch Nagellöcher und Brüche beschädigt sind. Der Text läuft in sieben Zeilen quer über die Tafel, so zwar, daß *a* nur in seiner linken unteren Ecke 12 Buchstaben trägt, von denen 9 zur ersten, 3 zur zweiten Zeile gehören. Der Text, der an den Schmalseiten unverstümmelt ist, lautet:

---

handensein der Punkte innerhalb der Kreise ungewiß machen. Zwischen τ und ι in Z. 3 kann ich nichts Sicheres erkennen, ebenso zwischen δ und η. Z. 4 nach ε zunächst leerer Raum, dann unmittelbar vor τc wagerechter Strich, der zu einem τ, c oder ε gehören könnte. Z. 5 nach κc Spuren eines runden Buchstabens (?), zwischen ε uud τ keinerlei Reste, nach dem nicht ganz sicheren c am Ende die oberen Anfänge von αι (?), das andere weggebrochen.

[1] Vgl. Wünsch, *def. tab. att.* 112, 123, 177–180, 182.

[2] Ebenda 77, 85.

[3] Audollent 231, 251, 267 al.

[4] 82. p. 134.

[5] Ohne Inventarnummer.

ΡΗΙΑΚΑΓΡЄ̣ ΑΤΙΑΚΝ ΗΤΥΑΛΛΚΩΔ
ΣΗ̣ΤΥΑΑΓЄΡΑΤΙΑΚΝΗΤΥΑΑΙΜΣοΚ
ΩΔΑ Ι̣Σ̣ ΑΓΡЄ ΑΤΙΑΚ Ν̣ Δ̣
ΤΑΑ ΝοΤΥΑΑ⊢Η ^̣ΚΛ
Υ Ο̣ ΤΥ
ΑΡΑΙΚΥΛΓΑΓ̣ΙΤΑΤ Ν̣ Τ
ΚΛ̣ Υ̣ ΑΓ̣ ΙΑΝЄ̣

Das ergibt von rechts nach links gelesen:

δωκλλ αὐτὴν καὶ τὰ ἔργα καὶ ἡρ
Κοϲμία(ν) αὐτὴν καὶ τὰ ἔργα αὐτῆϲ
.... ἀ[υτὴ]ν καὶ τὰ ἐργάϲια δω
λκλ ... ηγα αὐτὸν [κ]α(ὶ) τὰ [ἔργα ...
. . . . [α]ὐτοῦ . . . . .
. . . . Γλυκία . . . . .

Zur Lesung: Zeile 1 γ und ε im Bruch größtenteils verloren, doch durch Zeile 2 und 3 gesichert, bei αὐτὴν ist ητ aus dem ursprünglich doppelt geschriebenen α verbessert, υ ist dann eingeflickt.

Zeile 2: ϲητ. Das ϲ steht zur Hälfte auf *a*, zur anderen auf *b*, ist aber vollständig[1], ητ dagegen stark beschädigt.

Zeile 3: Das γ war vergessen und ist so nachgeholt, daß an das rechte Ende des Querstriches von α ein kleiner senkrechter Strich angesetzt wurde, so daß eine Art Ligatur entsteht. Das ν gegen Schluß der Zeile wegen eines hier durchgehenden Nagelloches, das δ wegen der Versinterung der Platte ungewiß. Auch Zeile 4 und 5 verhindert der Sinter, mehr zu erkennen, als oben gegeben.[2]

---

[1] Dieser Buchstabe verhalf zur Erkenntnis der Zusammengehörigkeit beider Teile, die in München als zwei verschiedene Tafeln galten.

[2] Bei der Umschrift oben ist angenommen, daß τα für ατ verschrieben ist, wie Z. 2 αγερ für αγρε, doch ist von dem ι des ιακ trotz Unversehrtheit der Stelle keine Spur da. Da die Zeichen von rechts unten nach links oben quer über die Tafel laufen, so könnte das oben an den Schluß von Z. 6 gestellte τ zur Not auch zu Z. 5 gehören.

Zeile 6: Die Gruppe αγιταт ist von einem Nagelloch stark mitgenommen, was als ιτ umschrieben ist, könnte auch ein mißratenes η sein, das γ auch ρ, sodaß man herauslesen könnte τὰ ἤρ(γ)α Γλυκία(c).[1]

Zeile 7 ist das meiste unsicher, zwischen λ und υ Raum für drei, zwischen υ und α für zwei Zeichen. γ geht mit dem oberen Querstrich in ein Nagelloch, könnte also auch Teil eines π sein.

Verflucht werden mindestens[2] fünf Personen, drei Frauen, von denen die Namen Κocμία und Γλυκία kenntlich sind, und zwei Männer, von denen nur ein Namensrest ηγα in Zeile 4 erhalten blieb.

Die Namen weisen auf Sklaven-, bzw. Hetärenkreise.[3] Den Leuten sollen ihre ἔργα „schief gehen"[4] — einmal ist dem

---

[1] Das Fehlen des γ wäre nicht auffällig, der Schreiber hätte die Silbe γα versehentlich in der richtigen Reihenfolge hingesetzt und dann das γ als Anfang des Namens benutzt. Auffallend dagegen wäre hier η für ε.

[2] Wenn man nämlich annimmt, daß Z. 3 Anfang kein neuer Name weggefallen ist, sondern die Zeile sich auf die 1 und 3f. genannte Person δωκλλ bzw. δωλκλ bezieht. Oder sollten die λ beidemal für α stehen und κα(τ)αδῶ zu lesen sein? Bezieht man mit Wünsch das ρη am Schluß von 1 zu δωκλλ, so wird man zweifellos einen Namen zu erkennen haben.

[3] Auf att. Inschriften nur eine Κocμ[ώ] I. Gr. II 3 3874 und ein Κόcμιος III 1, 1115. 7 [III 1, 1004 II. 19.]. Außerhalb Attikas I. Gr. VII. 1162 (Tanagra), IX 2, 1295. 21 (Oloosson) und 568. 8 (Larisa), in den beiden letzten Fällen Freigelassene; I. Gr. XIV 1958. 5, 2308 (Tochter eines Κόcμος) vgl. I. Gr. ant. 473. Der Name würde zur Klasse B 1, S. 46 bei Bechtel, att. Frauennamen gehören. Zum Schwund des ν im Akkusativ vgl. Audollent 86. a. 2, Rabehl S. 25ff. Für Glykia vgl. Fick-Bechtel, griech. Personennamen² S. 86. Eine Freigelassene des Namens: I. Gr. XIV. 1369. Γλυκέρα bei Ziebarth a. a. O. Nr. 20 = Audollent Nr. 52. 4. S. 7. I. Gr. II 4, S. 12. I. Gr. II 5, 772b B. col. II. 27; 4271b in letztem Fall nur Γλυ erhalten. Vgl. K. Schmidt, griech. Personennamen bei Plautus, Herm. 37. S. 191 zu Hedytium. Glycerium mulier bei Teren. Andr. Pape führt für Glykeia C. I. Gr. II. 3445b an, für Glykia 3440 (Lydien) 950 (Athen). Für die Form verweist mich Heraeus auf Ligia bei Mart. X. 90, XII. 7 neben Ligea Verg. Georg IV. 336.

[4] Diese Erklärung des Rückwärtsschreibens bei Rabehl S. 7; wenn er aber als Beweis gegen die Absicht, bloß unleserlich zu machen, an-

Schreiber ἡ ἐργαcία und τὰ ἔργα zusammengeflossen[1] — viel mehr ist der Tafel nicht abzugewinnen, wenn auch eine Nachlese am Original wohl noch einen oder andern Buchstaben hinzuentziffern könnte.

5. Tafel 5[2] ist ein rechteckiger Bleistreifen (15,5 : 6), oben und rechts unvollständig, ohne Nagelspuren. Fünf Zeilen Schrift sind mehr oder minder vollständig erhalten:

με̣νω . . . . ι̣ . . [ἔν]
δειξιν . . . ν̣ι̣ζω καὶ . . . . . . να . . . .
ην ἀγωνίζεcθαι μέλλει ἐν τῷ Μαιμα[κτ]
ηριῶνι μηνὶ καὶ αὐτὸν ἐπικατορύ[ττω]
. . καὶ τὸc cυνδίκοc αὐτοῦ

Zeile 1 und 2 ist bis auf das Angegebene teils durch Sinter, teils durch Bruch der Tafel vernichtet. Zeile 2 würde [ἀφα]νίζω die Lücke füllen.[3] Zeile 4 ist ρι durch Einsetzen eines Bogens in die linke obere Ecke eines ursprünglich geschriebenen π hergestellt.

Zeile 5 gibt die Schreibung τὸc cυνδίκοc einen Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung. Auf Inschriften findet sich ο für ου trotz Eukleides bis zum Ende des 4. Jahrh.[4], wesentlich später ist unser Stück wohl kaum.

---

führt, es würde auf ein und derselben Tafel manchmal ein Name erst von rechts nach links, dann aber richtig geschrieben, so dürfte er zu wenig mit der Gedankenlosigkeit des Schreibers rechnen, der gerade bei den weniger geläufigen Eigennamen beim zweitenmal unwillkürlich in die gewöhnliche Schreibweise verfiel, weil sie leichter war.

[1] Für ähnliche Kontaminationen: Wünsch, *def. tab. att.* 75a. 2; Audollent 15. 21, 25; Index VIII A 1, *Syntactica β.* p. 532. ἔργα und ἐργαcία nebeneinander: Wünsch 69, 6; 75b; 137. Audollent 47. 5, 7; 52. 13/4. 68 A. 6.

[2] Sie trägt die Inventarnummer III. 1146.

[3] Audollent 49, 17 (neben κατορύττω auf einer attischen Tafel).

[4] Meisterhans-Schwyzer, Gramm. d. att. Inschr.[3] 26; Wilhelm, üb. d. Zeit einiger att. Fluchtaf., Österr. Jahreshefte, Wien 1904 (VII). S. 106, 107.

Der Defixionscharakter ist durch das Verbum ἐπικατορύττειν[1] zweifellos, die Verwendung im Prozeßzauber neben τὸς συνδίκος durch ἀγωνίζεσθαι.[2] Sind wir einmal so weit, so ergänzt sich leicht [ἔν]δειξιν[3], wozu dann ἣν als Relativ gehört.[4] Gegen wen der Fluch gerichtet ist, erfahren wir nicht; eine Ergänzung von Zeile 1 zu Μένω[να] ist bei der Unsicherheit des Μ zu gewagt und hilft nichts.[5] Etwas weiter führt vielleicht die Erwähnung des Monats Maimakterion. Der Verfluchende muß bei Abfassung des Textes gewußt haben, daß der Prozeß in diesem Monat zum Austrag kommen mußte, sonst hatte es keinen Sinn, den Dämon auf einen bestimmten Termin zu bemühen. Nun gibt es in der attischen Prozeßordnung Streitsachen, deren Verhandlungstermine ἀκριβεῖς κατὰ μῆνα liegen, unter Umständen sogar ἔμμηνοι sein müssen: die der ἔμποροι. Und diese liegen ἀπὸ τοῦ Βοηδρομιῶνος μέχρι τοῦ Μουνιχιῶνος,

---

[1] Der Ausdruck ἐπικατορύττω αὐτὸν καὶ τὸς συνδίκος, bei dem in ἐπί ein logischer Fehler liegt, weil ja noch niemand „vergraben" ist, erklärt sich als verkürzt für κατορύττω αὐτὸν καὶ ἐπικατορύττω τὸς συνδίκος. Für ὀρύττειν vgl. S. 155 Anm. 3. Schluß von der an der Tafel geübten Tätigkeit auf den Zustand des Verfluchten: vgl. Wünsch zu Ziebarth Nr. 10, 17 a. a. O., R. Münsterberg, Österr. Jahreshefte. VII. 142.

[2] *Luc. Prom. sive Cauc.* 4 (vom Verteidiger); vgl. *bis accus.* 12 (vom Kläger), Lysias πρ. Σιμ. § 20 p. 43. 5, Thalheim (vom Angeklagten) Aristoph. Eq. 614 (vom Verteidiger).

[3] Thalheim bei Pauly-Wissowa V 2, 2551, Meyer-Schoemann-Lipsius, att. Prozeß I (1883) 270 ff., 286 ff.

[4] ἣν = ἐάν wäre als jon. Form (Meisterhans-Schwyzer[3] 256. 1989) auffällig, anderseits setzt ἣν einen Ausdruck ἔνδειξιν ἀγωνίζεσθαι voraus, der unbelegbar ist.

[5] Menones auf Fluchtafeln: Ziebarth a. a. O. 7. 2, 14, 1, 7. (nach Wünsch, Rh. Mus. LV. 64), letztere Tafel gleichfalls Prozeßfluch gegen M., Philokydes, Philostratos, Kephisodor und ἄλλοι. Wünsch, *def. tab. att.* 95 b. 1, 4 ist zeitlich von unserer Tafel zu weit getrennt (συνηγόρους gegen συνδίκος), als daß Gleichheit der beiden Menones anzunehmen wäre. Der Name ist sehr häufig; von den 22, die in der Prosop. Attica aufgezählt werden, würde nur 10 085 passen, der 362/1 eine leitende Stellung bei der athen. Flotte einnimmt und 360 von Apollodor, Sohn des Bankiers Pasion, angeklagt wird.

ἵνα παράχρημα τῶν δικαίων τυχόντες ἀνάγωνται; man legt die Handelsgerichtsperiode in die stille Zeit der Seefahrt und urteilt die einzelnen Klagen rasch ab, um die beteiligten Kaufleute und Bundesgenossen nicht ohne Not in der günstigen Jahreszeit durch Sitzungen aufzuhalten und zu schädigen.[1] Ursprünglich gehörten die δῖκαι ἐμπορικαί vor die Nautodiken, die auch nur in bestimmten Monaten tagten[2], im 4. Jahrh. ging ihr Amt in dem der Thesmotheten auf[3], die auch ἐνδείξεις annahmen, auch in Handelssachen.[4] Können wir so aus der Nennung eines Wintermonats[5] als Termin mit einiger Wahrscheinlichkeit auf einen Streit in Handelssachen schließen, so läßt sich ebenso wahrscheinlich feststellen, daß der eine Streitteil ein Fremder war. Als in den „Vögeln" einer erklärt, er wolle gegen Pisthetairos im Munychion Klage führen, weil er im Wolkenkuckuksheim — also im Ausland — ungerecht behandelt worden sei[6], verbessert der Scholiast diese Angabe mit dem Hinweise, daß nach Philetairos (mittlere Komödie) Prozesse gegen Fremde in den Maimakterion gehörten, da in jenes Dichters „Monaten" auf die Frage τίς ἐστι Μαιμακτηριών geantwortet werde: μὴν δικάσιμος.[7] Da das Stück μῆνες hieß, so muß der Maimakterion δικάσιμος in einer ganz speziellen,

[1] Belege bei [Dem.] geg. Apat. XXXIII. 23, [Dem.] üb. Halon. VII. 12, Xen. πόροι III. 3; vgl. H. Weber, att. Prozeßrecht in den Seebundstaaten, Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altert. herausg. v. Drerup I. 5 1908 S. 22, 58. I. Gr. I 38. frg. f. 14 (Ol. 89) soll der ἔμμηνος abgeurteilt werden, der zur Nichtlieferung des φόρος aufreizt, also doch wohl ein Bundesgenosse.

[2] I. Gr. I 29. 4; Lysias XVII, § 5 S. 197 Thalheim: ἐν τῷ Γαμηλιῶνι μηνὶ οἱ ναυτοδῖκαι οὐκ ἐξεδίκασαν.

[3] Meyer-Schoemann-Lipsius, att. Prozeß II 628, 636 f.

[4] Schol. Arist. Vesp. 1120. Etym. magn. 338, 39.

[5] Att. Prozeß I 270 ff., 286 ff. I. Gr. II. 546. 36; 18, 21, 28 (Einfuhrgesetz u. Prozeßordnung betr. Handel mit koischem μίλτον, Mitte d. 4. Jahrh.); Arist. Eq. 278; Andoc. II 14 (bei Zufuhrleistung an den Feind).

[6] Maimakterion ungefähr gleich November: Unger bei Iwan v. Müller, Hndb. I² S. 730. [7] v. 1046 Hall-Geldart.

ihn von andern Monaten unterscheidenden Hinsicht gewesen sein, und wir haben keinen Grund zum Zweifel, wenn ein Kommentar uns belehrt, diese Besonderheit habe in der Beschränkung der Fremdenprozesse auf diesen Monat gelegen. Einen weiteren Beleg bietet das schon von Lipsius herangezogene Fragment der aristophanischen Δράματα ἢ Νίοβος.[1] Hier gibt jemand, der irgendwie mit der Unterwelt zu tun hat, über deren rechtliche Beziehungen zum Diesseits Auskunft:

ἔστιν γὰρ ἡμῖν τοῖς κάτω πρὸς τοὺς ἄνω
ἀπὸ συμβόλων καὶ μὴν ὁ Μαιμακτηριών
ἐν ᾧ ποιοῦμεν τὰς δίκας καὶ τὰς γραφάς.

Wenn also ein Fremdling aus dem Lande, von dem keiner wiederkommt, eine Klage gegen einen Einheimischen auf der Oberwelt hat, oder umgekehrt, so ist sie auf Grund eines Staatsvertrags im Maimakterion einzureichen, widrigenfalls sie abschläglich beschieden werden muß. Dieser Witz, auf attisches Publikum berechnet, muß attische Rechtsverhältnisse persiflieren.

Damit dürfen wir die Vermutung aussprechen, unsere Fluchtafel verdanke ihr Dasein einer ἔνδειξις in Handelssachen, bei der die eine Partei — der Verfluchte, denn die Tafel ist attischen Fundorts — ein Fremder war, den die Landesgesetze zwangen, in einem ganz bestimmten Monat sein Recht zu suchen.

[1] Meinecke III 297, vgl. att. Prozeß II 773 f.

[2] Frg. 278 Kock, Hall-Geldart.

Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro

Originalaufzeichnungen von Eingeborenen

Von **J. Raum**, Missionar in Moschi

Vorbemerkungen

Ohne Frage bieten dem Forscher, der sich mit einem Naturvolk beschäftigt, die religiösen Anschauungen seines Forschungsgebiets die meisten Schwierigkeiten dar. Die sachgemäße Erkenntnis der religiösen Gedankenwelt eines kulturarmen Stammes ist eine Aufgabe, die dem wissenschaftlichen Reisenden, der nur wenig Zeit auf einen Stamm oder ein Volk verwenden kann, kaum gelingen wird. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: der Naturmensch steht fast immer dem Fremden mißtrauisch gegenüber und ist weit davon entfernt, ihm die altererbten heiligen Anschauungen und Bräuche ohne weiteres preiszugeben. Aber selbst wenn er sich dazu verstehen sollte, so ist jenem damit nicht sehr viel geholfen. Es erfordert eine genaue Kenntnis der Sprache, es gehört eine intime Bekanntschaft mit dem ganzen Vorstellungskreis eines Volkes dazu, um seine religiösen Gedanken, die ja den Kern seines geistigen Lebens bilden, richtig zu erfassen und darzustellen. Das sind aber alles Bedingungen, die bei einem literaturlosen Naturvolk nicht leicht zu erfüllen sind. Selbst dem, der *ex professo* sich länger mit einem Stamm beschäftigt, auch dem europäischen Missionar wird es schwer, sich einzufühlen in die ihm ganz fremde, primitive Gedankenwelt. Es kommt eben nicht nur darauf an, die einzelnen Erscheinungen und Tatsachen richtig zu erfassen, sondern es gilt vielmehr, das einzelne im Zusammenhang des Ganzen zu

erkennen, und die Motive, die der einzelnen Tatsache zugrunde liegen, nachzuempfinden.

Diese Erwägungen schienen mir nötig zur Würdigung der nachfolgenden Originalaufzeichnungen von Eingeborenen über die Religion ihrer Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Sie stammen in der Hauptsache von Yohane Msando, einem christlichen Dschaggalehrer, ohne Frage einem der begabtesten Mitglieder unserer Dschaggagemeinden. Der Umstand, daß der Verfasser Christ ist, darf nicht dazu verleiten, den Wert seiner Aufzeichnungen über die heidnischen Gedanken und Institutionen seiner Volksgenossen gering zu schätzen. Im Gegenteil: seine Ausbildung in den Missionsschulen hat ihm einen freieren Blick verschafft, der ihn befähigt, das Wesentliche zu erkennen und herauszuheben. Als Christ kann er den Geisterdienst selbstverständlich nur verwerfen, aber das hindert ihn keineswegs, ihn, mit dem er von Jugend auf vertraut ist, zu schildern, wie er ist. Ich kann mich durchaus dafür verbürgen, daß in dem Bericht nur Tatsachen stehen.

Es stehen mir zwei Manuskripte über denselben, durch die Überschrift bezeichneten Gegenstand zur Verfügung. Es wird aber das beste sein, wenn ich nur das eine, eben von dem genannten Yohane Msando verfaßte, zur Darstellung bringe und aus dem zweiten an gegebenen Stellen Ergänzungen aufnehme. Diese Stücke sind mit B bezeichnet und durch eckige Klammern als von wo anders her stammende Abschnitte kenntlich gemacht. Runde Klammern im Text umschließen erklärende Zusätze von mir. — Aus psychologischen Gründen habe ich mich entschlossen, das Manuskript A unverkürzt mitzuteilen, auch wo es nicht berichtet, sondern raisoniert. Es wird für die Leser des Archivs vielleicht nicht uninteressant sein, zu erfahren, wie ein christlich gewordener Dschagga über seine religiöse Vergangenheit denkt. Im Interesse der Originalität ist auch die ursprüngliche Ordnung des Manuskripts beibehalten, obwohl sie nicht immer unanfechtbar ist. Meine Tätigkeit beschränkt sich

also darauf, die Aufzeichnungen in möglichst getreuer Übersetzung zu reproduzieren, sie durch geeignete Stücke aus B zu ergänzen und das Ganze mit sachgemäßen Anmerkungen zu begleiten.

Ich hoffe, daß die Arbeit einen nicht ganz unbrauchbaren Beitrag zur Religionskunde der ostafrikanischen Bantuvölker darstellt.

Die Art und Weise, wie man in den Pflanzungen zu Gott betet[1]

I

Die Geister *(waṛumu)*

(Einleitung.) Die Leute hier am Kilimandjaro pflegen alle die Ahnengeister zu verehren, ihnen zu dienen und oft Gebete an sie zu richten. Zwar wissen sie, daß es einen Gott *(Ruwa,* s. u.) gibt, der im Himmel ist, aber sie fürchten ihn nicht in dem Grade, wie die Ahnengeister. Weshalb? Gott ist einer, der Geister aber sind viele. Gott heischt einmal eine einzige Sache; die Geister aber stellen (oftmalige) Forderungen an jeden einzelnen.

1

Was sind die Ahnengeister? (Allgemeine Bemerkungen über den Geisterdienst der Bantu, speziell der Dschagga: Der Ahnenkult der ostafrikanischen Bantu hat bei den Dschagga zu paradigmatischer Reinheit sich ausgebildet, bzw. sich rein bewahrt. Über die Geister gibt es sehr bestimmte, von allen geteilte Meinungen; die Verhältnisse der Lebenden zu ihnen sind auf das genaueste geregelt.

Der Ahnendienst, wie er bei den Dschagga sich darstellt, hat eine doppelte Wurzel: eine religiöse und eine soziale. Seine

[1] d. h. die Religion der Dschagga. Mit dem Namen: Dschagga bezeichnet die Kilimandjarobevölkerung nicht sich selbst. Sie nennen sich: *wandu wa mndeny* = Leute die in den (Bananen-) Pflanzungen wohnen. Ganz Dschaggaland ist auch ein einziger großer Bananengarten.

religiöse Wurzel ist der animistische Geisterglaube, der hier Seelen- und Unsterblichkeitsglaube ist. Sozial ist aber der Geisterglaube der Dschagga bedingt durch die Stufe der menschlichen Gemeinschaft, die sie erreicht haben. Die Dschagga zerfallen in eine Reihe patriarchalischer Sippen. Die Kinder folgen dem Geschlecht des Vaters; der Mann ist der Herr (Besitzer) der Frau, die durch Kauf (Vieh) erworben wird. Die Häuptlingsschaft scheint auf Usurpation von auswärts, nämlich von der Küste zugewanderter Geschlechter, die keine Bantu waren, zurückzugehen; die Traditionen der Dschagga reichen überall noch in die häuptlingslose Zeit zurück. Die dem Dschagga nahe verwandten Kamba kennen nur eine Geschlechterverfassung; bei den ihnen gleichfalls nahe stehenden Taita und Pare gibt es zwar Häuptlinge, aber mit geringer Autorität. Die Herrschervölker anderen Stammes, die wir in Ostafrika unter den Bantu treffen — in Uganda die Wahuma, in Usambara die Wakilindi (diesen entstammen sehr wahrscheinlich auch die Herrschergeschlechter der Dschagga) scheinen ein anderer Beweis dafür zu sein, daß die meisten Bantustämme Ostafrikas von sich aus noch nicht zu Staatenbildungen fortgeschritten sind, daß ihre Einwanderung also jüngeren Datums ist. — Die einzelnen Mitglieder einer Dschaggasippe sind verbunden durch das lebendige Bewußtsein gemeinsamer Abstammung; sie feiern gemeinsame Schlacht- und Opferfeste; Männer und Frauen werden mit dem Sippennamen als Ehrennamen gegrüßt. Es herrscht die Sitte der Exogamie, die mir einmal von einem Moschimann durch den Umstand begründet wurde, daß, falls die Frau aus der eigenen Sippe wäre, sie ja keinen Bluträcher hätte. Die Sippen scheinen ursprünglich totemistisch gewesen zu sein; das Geschlecht der Walyatu z. B. hat den Hundspavian als Wappentier; er wird direkt als *mšiki* = Schwester bezeichnet.

Der Ahnenkult der Dschagga ist nichts anderes als die über das Grab hinaus fortgesetzte Familiengenossenschaft. Die

Familiengemeinschaft ist heilig[1], geschützt durch den Glauben, daß von der Haltung der Pietät — die hier mehr als Verhalten, denn als Gesinnung zu fassen ist — Wohl und Wehe des einzelnen abhänge. Die Ehrfurcht gegenüber den Älteren, auf denen die Familiengemeinschaft beruht, erscheint also als religiöse Pflicht; sie scheint für das jüngere Familienglied geboten durch die Meinung, daß jene eine Art höherer Macht besitzen, die sich nach dem Tode ins Wunderbare, ja Grenzenlose steigert. Aber auch die Respektspersonen bei Leibesleben zu verletzen ist schon unheilvoll; es besteht die Überzeugung, daß in einem solchen Fall die jenseitige Familiengemeinschaft für die verletzte Respektsperson eintreten werde. So kann z. B. der Vater den unverbesserlichen Sohn den Geistern übergeben: *iḍambika waṛumu.* Das hätte natürlich schwere Folgen für Leib und Leben des ungehorsam Betroffenen. Daher ist die Pietät gegen die älteren Familienmitglieder eine Forderung, die im eigenen Interesse des Jüngeren liegt.

Der Mann, der Kinder hat, wird bei den Dschagga angeredet: *mbē* = Vorderer, Älterer, oder: *mndumi̇* = Mann; die Frau: *mae* = Mutter, *mfē* = Gebärerin, *mongo* = Säugerin. Kinderlose Frauen und Männer gelten als unheilbringend; sie werden, wie die unverheiratet gestorbenen, oft nicht begraben, sondern ausgesetzt. Kinderlosigkeit gilt den Dschagga als der furchtbarste Fluch.

---

[1] Auf den Glauben an die Heiligkeit der Familienbande scheint es auch zurückzugehen, wenn bei den Moschileuten vorehelicher von Folgen begleiteter Verkehr der beiden Geschlechter als Frevel gilt; es wird von den Mädchen Keuschheit bei Eingehung der Ehe verlangt. Die Hochzeit ist eine Angelegenheit der ganzen Sippe, die daran teilnimmt. Nach Erzählungen Eingeborner sind in früheren Zeiten die beiden Schuldigen, aufeinander gelegt, gepfählt worden. — B sagt darüber: bevor sie — die Braut — verheiratet ist, gibt man sehr auf das Mädchen acht, daß sie nicht unehelich empfange. Hat sie unehelich empfangen, ehe die Hochzeitszeremonien stattgefunden haben, so belangt der „Alte" den jungen Mann. Dieser muß zwei Ziegen stellen, den Brauch zu „entsühnen" (*yoloṛa* eig. = kühl machen = gut machen).

In der patriarchalischen Sippe sind die Rechte jedes einzelnen Familiengliedes nach Alter und Geschlecht genau geregelt. Der jüngere Sohn darf vor dem älteren z. B. nicht beschnitten[1] werden oder heiraten. Diesen Anspruch macht er auch nach seinem Tode geltend. Wenn oben gesagt wurde, daß der Geisterdienst bei den Dschagga die über das Grab hinaus fortgesetzte Familiengemeinschaft sei, so ist dies ganz wörtlich zu nehmen. Die Beziehungen zu den einzelnen Geistern bemessen sich nach der Stellung, die sie in der Familie bzw. Sippe einnehmen.

Eine matriarchalische Erinnerung scheint durchzuschimmern in dem Umstand, daß für die jungen Knaben und Mädchen der Mutterbruder *(wašiḍu)* derjenige ist, dessen Gunst oder Ungunst ihnen am meisten Segen oder Unsegen bringt.

Trägt der Geisterdienst der Dschagga einen im ganzen düsteren Charakter, so ist doch seine ethische und soziale Bedeutung nicht zu verkennen. Der Glaube, daß die Pietät, auf der alle Familiengemeinschaft beruht, die religiöse Pflicht des Menschen sei, deren Erfüllung eine Forderung des eigenen Wohles ist, beschränkt die Ichsucht des einzelnen und macht eine weitere Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft, die ja von der Familie ausgeht, überhaupt erst möglich.)

Die Ahnengeister sind die Geister der Verstorbenen. Hierzulande sagt man, es seien die Schatten der Verstorbenen. Der Grund zu dieser Bezeichnung ist der Umstand, daß sie keine Knochen (Leib) haben. Zwar von Ansehen sind sie wie ein Mensch, der hier auf Erden lebt, nur ist es nicht möglich, daß einer, der den hier Lebenden angehört, ihn (den Geist) umfange. Auch wenn man ihn einen Augenblick wahrnimmt, plötzlich ist er verschwunden, sei es, daß er ein Alter, ein

[1] Durch die Beschneidung, die gemeinsam mit allen Altersgenossen, auf Anordnung des Häuptlings, an ihm vollzogen wird, tritt der junge Dschagga in die Zahl der Heiratsfähigen ein. Sie ist daher ein sehr ersehntes Ziel.

Mann, eine Frau oder ein Kind ist. Das sind die Ahnengeister, an die die Dschagga glauben. Etwas, was dem christlichen Glauben, daß es Teufel gäbe, entspricht, ist den Dschagga nicht bekannt.

Der Aufenthaltsort der Ahnengeister ist die Tiefe.[1] Sie haben ihre Heimat hier unten, unter dem Boden, inmitten der Erde. Auch Volksversammlungen halten sie ab, wie die Menschen, ferner haben sie ihren König. Wenn ein König hier auf Erden stirbt, so bekommt er auch bei den Geistern Gewalt und besitzt seine eigenen Krieger. Die, welche ihm hier unter den Lebendigen zugehörten, die ruft er auch (dort in der Unterwelt) alle zu sich. Wenn jemand hier verstirbt und dorthin geht, so hält er sich auf bei seinen Familienangehörigen; die Familie aber weilt unter ihren Volksgenossen. Alles ist so geordnet, wie hier auf Erden. Wenn die Leute hier (im Diesseits) etwas unternehmen wollen, so halten sie darüber, was es auch sei, eine Beratung ab. In ebensolcher Weise beraten sich die Geister. Aber die Volksversammlungen der Geister sind unvergleichlich größer als die der Menschen. Sie veranstalten ihre eigenen gemeinschaftlichen Beratungen (um zu beschließen), wie ihre besonderen Angelegenheiten zu regeln seien und wie es auf Erden und mit den Menschen gehen solle. [B. weiß über das Verhältnis der Geister zu den Lebenden noch folgendes zu berichten: Früher, als noch nicht das Christentum hiehergekommen war, aber auch jetzt noch, pflegten, nach der Angabe der Leute, die Geister auch mit den Menschen auf Erden zu kämpfen. Befanden sich zwei oder drei Leute auf dem Wege, so gewahrte (wohl) einer davon, wie die Geister mit ihm kämpften, als ob er mit Menschen kämpfte; er befand sich dabei in einer Art traumhaften Zustandes. Er rief dann (wohl) seinen Gefährten zu, sie möchten ihm beistehen, es kämpften Leute mit ihm, aber der andere sah sie nicht.

[1] Daher erklären sich die Dschagga ein Erdbeben als ein Vorüberziehen der Geister.

Wenn dann ein solcher Mensch nach Hause kam, so brachte er etwas (als Spende), um die Geister damit anzuflehen.[1] Oder er wurde krank und glaubte, die Geister hätten ihn so geschlagen, daß er sterben müsse. — Oder jemand ging seines Weges und sah die Geister am Wege sitzen, wie Menschen, und sich untereinander unterhalten und beratschlagen über Dinge, die sie hier auf Erden anstellen wollten. Einer, der derartiges wahrnahm, kann nach dem Glauben der Leute nicht mit dem Leben davonkommen, da er eine Versammlung der Geister gesehen hat. Er brachte eine Gabe, um damit die Geister anzurufen, daß er nicht sterben müsse. Daher machte sich in früheren Jahren nach Eintritt der Dunkelheit niemand mehr auf den Weg, oder (wenn er das tat), so wandelte er ganz mäuschenstill.]

Aber die Geister bleiben nicht für immer in dem Wohnort der Geister. Bei den Geistern[2] befindet sich nur der Vater, der Großvater und der Urgroßvater; der Ururgroßvater aber nicht mehr. Unterhalb des Aufenthaltsortes der Geister gibt es nämlich einen anderen Ort, der *Kilengetšeny*[3] heißt. Dort, in *Kilengetšeny* ist der Ort, wo der Ururgroßvater und die weiteren Familienahnen der absteigenden Linie sich befinden. Zu denen, die in *Kilengetšeny* weilen, wird nicht mehr gebetet, mit Ausnahme des einen oder anderen Urahnen, der als Erster (der Sippe) hierher an den Kilimandjaro gekommen ist. Ein solcher ist z. B. *Oriṛina*, der Urahn des Häuptlingsgeschlechts von Pokomo[4], der aus dem Lande Pokomo in der Nähe der Küste herkam. Diesem bringen sie das eine oder andere Jahr Opfer dar; man schlachtet dabei ein Stück Vieh an dem Orte,

---

[1] *iterewa mndu na kindo* sagen die Dschagga = jemand mit einer Sache (d. h. Gabe) bitten oder anflehen. Die Bitte oder das Gebet wird durch die Gabe unterstützt. [2] Einer Familie.

[3] Ein Wort von dunkler Herkunft und Bedeutung.

[4] Eine Landschaft westlich von Moschi, die also ihren Namen hatte von Pokomo am Tana.

an dem er sich bei seiner Einwanderung angesiedelt hatte. Auch die anderen Sippen (der Dschagga) opfern in ebenderselben Weise dem Urahnen, der als erster hierher kam. Was den, der jenem *(Oririna)* in Pokomo vorherging, betrifft, für den hält man gegenwärtig kein (Opfer-)Mahl mehr.

Anderenteils aber sagt man, jene, die der längst vergangenen Zeit angehören, verwandelten sich in Tiere, z. B. Frösche und Iltisse.[1] Da ist dann das Ende der Toten. Das ist aber nur Sage, keineswegs ein allgemeiner Glaube. [B: Es wird erzählt, daß früher die Hyänen die Verbindungswege der Landschaften herabgekommen seien, wie Menschen singend. Sie gingen, Leute daheim zu rufen, und erzählten ihnen etwas. Eine wahre Geschichte, die sich zugetragen hat, nachdem die Europäer schon das Land in Besitz genommen hatten: hier in Moschi lebte ein Mensch im Bezirk Mahoma. Zu dem kamen die Hyänen und redeten mit ihm, gleich Menschen. Sie sagten zu ihm: Nimm dies Ochsenkalb und schlachte es. Dann gehe auf den breiten (von den Europäern angelegten) Weg. Dort wirst du ein Mädchen antreffen, unterhalb des Weges sitzend, das bring zu dir nach Hause! Als der Mann das tat, da fand er das Mädchen, das ihm bezeichnet war. Dieser Mann ist vielleicht noch jetzt am Leben. — Weiter: In früheren Zeiten, als die Hyänen mit den Menschen verkehrten, da pflegten sie oftmals Reigentänze aufzuführen. Auf dem Heimwege befindlich, kamen sie und pflegten zu singen und zu tanzen wie Menschen. In der Nacht, wenn die Leute sich zur Ruhe gelegt hatten, da hörte man, wie sie (die Hyänen) auf den Verbindungswegen gingen und einander zuriefen: Kamerad, Kamerad! wie Menschen. Dies veranlaßte die Leute zu dem Glauben, daß die Menschen nach dem Tode sich in wilde Tiere verwandelten und in ihnen lebten. Daher gerieten die Leute, wenn in früheren Zeiten eine Hyäne im Lande heulte, in

[1] Also Seelenwanderungsglaube. Als Geistertiere kommen noch der Schakal, die Ginsterkatze u. a. in Betracht.

Furcht, daß dem Lande ein Unglück widerfahren werde und gingen zu den Wahrsagern, um den Grund (des Heulens) zu erfahren. Das gleiche war der Fall bei dem Geheul eines Schakals. Wenn er auf einer freien Fläche in der Landschaft sich hören ließ, so ging das das ganze Land an; wenn er aber in der Pflanzung jemandes heulte, so bezog sich das nur auf ihn, es konnte daraus nur für ihn Unheil entstehen. Daher ging er, sich ein Orakel zu holen, um zu erfahren, weswegen er von einem wilden Tiere angeheult worden sei, was das zu bedeuten habe. Nach der Anweisung des Wahrsagers brachte er dann den Geistern ein Stück Kleinvieh zum Opfer dar.]

2

Welche Gedanken bewegen nun die Leute dazu, zu den Geistern zu beten, sie zu ehren und zu fürchten? Sie glauben, die Menschen hier auf Erden seien erzeugt von *Ruwa* (Gott, s. u.), der im Himmel ist. Dieser gibt den Menschen Anweisungen, wie sie hier auf Erden zusammenleben sollen, die Alten mit den Jungen, so daß der Vater eines Menschen sein Herr sei. Auch wenn jemand ein Krüppel oder ein Armer ist, so hat ihn *Ruwa* so gemacht. Weiter sagen sie: Gott, der im Himmel ist, will, daß wir Menschen unsere Respektspersonen und unsere Angehörigen lieben sollen. Wir sollen ihnen auch das, was wir erwerben, mitteilen.[1] Sie meinen: wenn jemand hier auf Erden verstorben ist und in die Tiefe geht, wo man ihn nicht mehr sieht, so erhält er die Macht, einem zu helfen, oder einen zu verderben, wenn man ihn vernachlässigt. Und noch ein anderes: Die Ahnengeister pflegen vom Hunger gepeinigt zu werden, sie wünschen Speise von ihren Angehörigen

[1] Ob diese Beziehung von *Ruwa* zum Geisterdienst genuin sei, ist zweifelhaft, da nach den eigenen, weiteren Aussagen des Verfassers die Furcht vor der Macht der Geister das Hauptmotiv ihrer Verehrung im einzelnen Falle ist. Sicher ist, daß der Dschagga den Geisterdienst im ganzen als die religiöse Pflicht κατ' ἐξοχήν betrachtet; seine Unterlassung würde ein schwerer Frevel sein.

zu erhalten. Wenn ihnen nun Speise mangelt, so suchen sie solche zu erhalten. Gibt man ihnen nicht bald etwas, so werden sie zornig und wir Menschen erfahren Unglück. Wenn wir also den Ahnendienst unterlassen, so bringen wir Gott auf[1] und bringen zugleich die Geister auf. Das ist der Grund, weswegen man die Ahnengeister fürchtet. Wenn die Ahnengeister nichts verlangen würden, so würde sich niemand vor ihnen fürchten.

Merke auf, so will ich dir erzählen, wie die Ahnengeister Macht und Zorn besitzen. Sie zeigen ihre Macht besonders an den Seen, in den heiligen Hainen, bei Erdbeben, und indem sie die Menschen krank machen, ja töten. Alle Flüsse (am Kilimandjaro) haben Becken, in die sich das Wasser von einem Wasserfall herabstürzt. An einem solchen Ort befindet sich ein Geistersee. Dort gehen die Geister ein und aus und steigen dann und wann empor zu den Menschen. Dabei nehmen sie Rinder, Ziegen und Schafe mit sich fort, die auf den Grasflächen geweidet werden. Ferner schleppen sie den Leuten, die am Wasser wohnen, Tröge weg. Und wenn ein Mensch nahe an den See hingeht, so wird er von ihnen ergriffen und weggeführt. Wenn sie dich aber fassen und du hast eben einen scharfen Gegenstand, etwa ein Buschmesser, zur Hand, und wenn du dir damit dann eine Verwundung beibringst, so daß du blutest, so tragen sie dich nicht fort, denn du hast eine Wunde.[2] Ferner holen sie den Menschen in der Nacht, wenn er schläft, führen ihn im Leibe fort und lassen nur sein Zeug in der Hütte zurück. Da bringen sie ihn dann zu sich, nach Hause, und offenbaren ihm Dinge, die sie hier auf Erden anrichten wollen.[3] Wenn du, mein Freund, so von den Geistern

[1] So freveln wir. Der Erzähler versetzt sich ganz in die Seele seiner heidnischen Landsleute.

[2] Dieser Glaube beruht vielleicht auf der Heiligkeit des Blutes.

[3] Die Wahrsager, *walaša,* die den Verkehr der Geister mit den Lebenden vermitteln, werden in dieser Weise von den Geistern fort-

fortgeführt werden solltest, und du gelangst hin, so sieh dich ja nicht zu sehr nach ihren Dingen um, sondern sei vorsichtig! Warum? Die Geister pflegen nähmlich schlechte Speisen zu essen. Ihre Kinder gehen dahin und dorthin, um Speise zu suchen und bringen Käfer und Schmetterlinge (als solche) mit heim. Wenn du das wahrnimmst und darüber deinem Erstaunen Ausdruck gibst, so nehmen sie ganz und gar von dir Besitz, so daß du nicht mehr zurückkehren kannst. Da kocht z. B. eine alte Frau (eben bei den Geistern) eine einzige Yamsknolle in einem großen Tontopf und sie quillt (wunderbarerweise) auf, so daß alle ihre Kinder satt werden. Wirfst du aber dein Auge darauf, o weh! was hat dann dein Blick angestellt! Die Yamswurzel quillt nicht mehr, du aber wirst über die Maßen geschlagen und wirst dabehalten mit Gewalt, damit du sie (die Geister) nicht etwa auf Erden in Schanden bringest. Oder wenn etwa einer deiner Angehörigen fortgeführt worden ist, so hebe ja sein Zeug nicht auf von dem Bettgestell (auf dem es liegen geblieben ist), noch rufe ihn, sonst wird er dort verschwunden bleiben. — Als in alten Zeiten die Feinde ins Land fielen, da erhoben die Seen ein Geschrei: *o-o-i!*[1] Laß gut sein! Heute wollen wir die Feinde vertreiben. Und die Feinde wurden wirklich verjagt. Die Weiber (der Geister) erhoben ein Triumphgeschrei[2], um ihren Männern dafür zu danken, daß sie die Feinde vertrieben hätten.[3]

Aber auch die Geister werden überwacht und verjagt von anderen, noch mächtigeren Geistern. Wie die Europäer hierher gekommen sind (und von dem Land Besitz ergriffen haben), so geschah es auch bei den Geistern.[4] Das hindert die Geister,

---

geführt und von ihnen mit Offenbarungen bedacht. Das ist ihre Legitimation vor ihren Kunden.

[1] Kriegsruf.

[2] *okululu*, eine Art Jauchzen in hohen trillernden Tönen.

[3] Die Geister kämpften also für das einst von ihnen, nun von den Ihrigen bewohnte Land.

[4] Interessante, zum Teil amüsante rezente Weiterbildungen des Geisterglaubens.

Machttaten (auf Erden) auszuführen wie früher. Ja auch Steuer müssen die Geister an die (Geister der) Europäer entrichten. (Man sagt:) „O weh! Bei den Geistern, da ist noch viel schwerere Drangsal, ihr Leute! Sieht man ein altes Weib von den Geistern, so ist sie schmutzig über und über![1] Sie haben zerrissene Lappen zur Kleidung und sind ganz erbärmlich abgemagert!“ — Diejenigen, die von den Geistern nächtlicherweise im Traum fortgeführt werden, sind es, welche so den Leuten (von den Geistern) erzählen, und die Wahrsager.

3

Wie die Ahnengeister geehrt werden und von den Dingen, die sie erhalten, um sie zu begütigen. Jede Sippe hat ihre eigenen Geister. Es gibt aber auch Geister, die über das ganze Land eines Häuptlings Macht haben. Ihnen bringt der Häuptling im Verein mit den Kriegern bei einzelnen Gelegenheiten Opfer. In dem Hain, dort, wo der Ahnherr des Häuptlings sich angesiedelt hat, als er hierher einwanderte, dort vollzieht man den Brauch (das Opfer).[2] In einem heiligen Hain wagt

---

[1] Wohl weil sie vor lauter Arbeit nicht mehr dazu kommen kann, sich zu waschen.

[2] Drei Kreise von Geistern sind es, von denen der Dschagga sich umgeben weiß, deren Macht je nach der Entfernung von ihm stufenweise abnimmt. Der engste Kreis sind die Geister der Familie; das Verhältnis zu ihnen berührt unmittelbar Wohl und Wehe des einzelnen; sie haben die meiste Macht über ihn. Sie werden verehrt an einem Ort in der Pflanzung, wo in einem Gehege von Drazänen der Schädel in einem Tontopf beigesetzt ist. Der Tote hat dadurch eine „Heimstätte“ bei den Seinen erhalten; hier nimmt er Gebet und Opfer entgegen. — Der zweite, weitere Geisterkreis, der dem einzelnen schon ferner steht, ist der der Geister der Sippe, von denen aber nur Ahnherr und Ahnfrau in Betracht kommen. Ihnen wird bei bestimmten Gelegenheiten von der ganzen Sippe ein Opfer dargebracht, und zwar in dem heiligen Hain, der die Stätte bezeichnet, wo die Urahnen gewohnt haben sollen. In dem Wort für den hl. Hain: *Kjungu*, oder mit einem anderen Präfix: *mūngu*, ist sehr wahrscheinlich das Bantuwort für Gott: *Mungu (Mulungu)* erhalten, das die Dschagga durch *Ruwa* ersetzt haben. — Der entfernteste Kreis sind die Geister, die dem ganzen Land zugehören; es sind die Geister

kein Mensch einen Baum zu fällen, sonst würde er von den Geistern bestraft werden und der Häuptling würde ihn pfänden. Wenn aber ein Baum von selbst zu Boden bricht, so erkennen daran die Leute, daß die Geister erzürnt sind. Man teilt es dem Häuptling mit, der die Alten beruft, daß sie an dem Ort ein Opfer darbringen. Oder wenn man Eleusinefelder anlegen will, oder eine Seuche ins Land kommt, so schickt der Häuptling zu den Wahrsagern nach einem Orakel. Wenn diese die Weisung gegeben haben, so bringt der Häuptling (den Landesgeistern) ein Opfer dar. Auch wenn die Leute in den Krieg ziehen wollen, geschieht das. Da bittet dann der Häuptling seinen (toten) Vater und Großvater, daß diese sich mit ihren Beratern versammeln und dem Kriegszug ein sicherer Führer sein möchten, damit er auch Beutevieh mit heimbringen möchte.

Folgende Dinge bilden Opfer an die Geister: Rinder, Kleinvieh, Bier, Eleusinekorn, Honig, Milch, Tabak. Aber die Geister erhalten keineswegs schnell aufeinander folgende oftmalige Opfer, sondern nur dann, wenn sie fordern. Wenn jemand zur Stillung eigenen Bedürfnisses schlachtet, so übergibt er aber das Schlachttier (als Opfer) den Geistern.[1] Ein kastrierter Stier, ein altes Mutterrind und ein kastrierter Hammel werden nicht zum Opfer dargebracht. — Es sind nun Anlässe zweierlei Art, die die Menschen eigens zur Darbringung ihrer Opfergaben veranlassen: Zeichen und ein Übel.

---

der allerersten Besiedler des Berges oder der Ahnen der Häuptlingsgeschlechter. Ihre Verehrungsstätte wird ebenfalls durch Baumgruppen bezeichnet, die manchmal in der Steppe sind, da von dort aus die Besiedler zum Berg aufstiegen. Mit ihnen hat der einzelne überhaupt nichts zu tun; ihr Dienst ist eine politische Angelegenheit. — Dagegen gibt es außer den genannten noch Geister, die einem verderblich werden können: das sind solche, mit denen man in nahe, Leib oder Leben berührende Beziehung getreten ist, so der Geist des Blutbruders.

[1] Jede Schlachtung ist dem Dschagga ein Fest, um das die ganze Familie, auch die jenseitige, sich sammelt.

a) Zeichen.[1] Ein Zeichen nennt man dies, wenn die Geister, die etwas ausrichten oder (Menschen) töten wollen, vorher ihre Boten schicken. Boten der Geister sind Hyänen, Schakale, Ginsterkatzen, Eulen und Grillen, außerdem noch viele andere Tiere, jedoch nur solche bestimmter Art. Wenn eine Hyäne oder ein Schakal nahe der Heimstätte eines Menschen heult, so bedeutet das Böses, etwa, daß jemand (in der Familie) krank werde oder sterbe. Oder wenn eine Grille in der Hütte zirpt, so erkrankt jemand, oder man wird in eine Streitsache verwickelt. Wenn Schakale oder Ginsterkatzen (nächtlicherweise) im Hofe sich miteinander balgen, so ist das furchterregend. Wenn ihr in den Krieg zieht, und ein Vogel, (von bestimmter Art) ruft nahe deinem Kopfe, so kehrst du nach Hause zurück mit den Worten: Ich habe ein böses Vorzeichen gehabt. Wenn dann der Kriegszug noch nicht am Aufbruch ist, so gießest du Bier in eine Schöpfkalabasse und stellst es auf den Hof mit den Worten: Ihr *warumu*, wenn ihr nicht wollt, daß ich in den Krieg ziehe, so sendet etwa Ginsterkatzen, die das Bier in der Nacht allemachen mögen. Kommen diese nicht, so machst du dich auf den Weg. Was tut also jemand, wenn er ein Zeichen in seinem Hause wahrnimmt? Er muß zum Wahrsager gehen und sich die Geister nennen lassen, die das Zeichen geschickt haben.

b) Ein Übel besteht darin, daß ein Glied in der Familie erkrankt. Ist die Erkrankung leichter Art, so sucht man für sie Arznei. Wird es aber schlimmer, so geht man zum Wahrsager. Die Wahrsager nehmen jeden Geist wahr. (Der um ein Orakel kommende spricht zum Wahrsager:) „Frage für mich die Geister, Herr! — es gibt aber auch wahrsagende Weiber — mein Kind ist krank!“ (Wahrsager:) „Wo ist das Bündel?“[2] „Hier ist es!“ Man bringt Eleusinekorn oder etwas anderes

[1] *wuhenu,* eig. etwas Fremdes, Seltsames, Ungewöhnliches.

[2] Die Feldfrüchte, die sein Honorar bilden, bringt der Kunde dem Wahrsager gewöhnlich in ein Bündlein gebunden mit.

Kleines mit. Dann befragt der Wahrsager die Geister mittels Eleusinekornes oder dem Blatt von einer Drazäne (mit der er das Wasser in einem Gefäß schlägt); andere legen Tabak auf die innere Handfläche und rühren daran, indem sie achtgeben. Dann wird einem verkündigt: der Großvater, die Mutter, der Verwandte des Vaters, die Großmutter väterlicher- oder mütterlicherseits u. a. m. wollen Mehl (Bier), oder ein Stück Kleinvieh, oder ein Rind. Wenn es aber ein Stück Vieh, auch nur Kleinvieh ist, die der Geist verlangt, versteht man sich nicht sofort dazu, sie zu schlachten. Man bindet ihr einen Strick aus Bananenbast um den Hals[1] und spricht: „Du Geist Soundso[2], der du diesen Menschen ergriffen hast: mache ihn gesund, so werde ich erkennen, daß du (und kein anderer) es bist und dir dann deine Ziege spenden". Genest er (der Kranke), so wird die Ziege wieder aufgehoben.[3] Erfolgt aber keine baldige Gesundung, so geht man zu einem anderen Wahrsager, der einem dasselbe oder etwas anderes sagt. Wenn es aber mit dem Kranken immer schlimmer wird, dann freilich wird das Stück Kleinvieh schnell geschlachtet (als Opfer), vielleicht zwei an einem Tag. (Dabei wird etwa folgendes Gebet gesprochen:) „Hier ist die Ziege, mein Vater *Mkilema*[4], wende doch deine Augen auf den Kranken, daß er gesund werde! Erhöre, erhöre o König, o Erde, o Himmel, laß dich erbitten! Wenn du es bist, der ihn ergriffen hat, so mache ihn nun gesund, Herr, dann wirst du noch ein anderes (Stück Kleinvieh) erhalten. Mögest du essen und dein Weib esse die Eingeweide[5], sie möge

[1] Zeichen der Weihung oder des Opfergelöbnisses.

[2] Dabei wird der Name des vom *mlaša* bezeichneten Geistes genannt.

[3] Der Geist wird also regelrecht an der Nase herumgeführt.

[4] Der Geist wird mit seinem Namen genannt, er heißt also hier *Mkilema*.

[5] Bei den Dschagga ist jede Schlachtung ein Fest; ihre Nahrung ist sonst rein vegetabilisch; sie sind aber — vielleicht ebendeswegen — sehr gierig nach Fleisch. Sogar die Eingeweide des Tieres werden, sehr oberflächlich gereinigt, verzehrt; mit ihnen müssen oft die Weiber und Kinder sich begnügen.

die Weiber der ganzen Sippe rufen, daß sie zusammenkommen. Esset das Stück Kleinvieh und macht also den Kranken gesund!" Wird er (der Kranke) dann nicht gesund, so mußt du, wenn du wohlhabend bist, noch viele (Opfertiere) schlachten, indem man dir viele Geister namhaft macht. Hilft alles nichts[1], so spricht man (bei der Darbringung des Opfers): „Wenn du es bist, der ihn ergriffen hat, den ich aber nicht kenne, hier ist das Rind, usw."

Arme Leute, die keine Rinder besitzen, erhalten die Weisung, Kleinvieh oder Bier darzubringen, nicht Rinder, weil sie solche nicht erlangen können.[2] Und was ihre aus Kleinvieh bestehenden Opfertiere betrifft, so schlachten sie (manchmal) heimlicherweise solche, die bei ihnen zur Fütterung untergestellt sind.[3] Das hat zur Folge, daß sie Haussklaven werden, die für Herren arbeiten müssen. Einige aber, die nicht anderen gehöriges (Vieh) schlachten wollen, verschaffen sich etwa den Kopf oder das Bein einer Ziege und bringen damit ein Opfer dar. Manche stellen auch Honig als Opfer hin und sprechen, es sei eine Ziege. Denn mit Honig erwirbt man Ziegen. Die gewöhnlichen, alltäglichen Opfergaben aber bestehen in Bier, Biersatz, Honig, Eleusinekorn und Milch.[4]

Wenn nun jemand den Geistern etwa ein Stück Kleinvieh als Opfer schlachtet, erhalten diese dann das ganze Fleisch? Mit nichten. „Wir Gebenden genießen das ganze Fleisch, samt

---

[1] Hat man ohne Erfolg die ganze Reihe der in Betracht kommenden Familiengeister mit Opfern bedacht, so kommt man auf den Gedanken, daß ein unbekannter, vor alters Verstorbener die Krankheit verursacht habe.

[2] Wie die Opfernden selbst, so sind auch ihre Geister genügsam.

[3] Die Wartung des Viehs erfordert in manchen Dschaggalandschaften sehr viel Arbeit, weil die Weide nicht zureicht und in der heißen Zeit das Gras stundenweit aus der Steppe geholt werden muß. Da wird denn sehr oft Vieh bei anderen zur Fütterung untergestellt, die den Milchnutzen oder jedes dritte geworfene junge Tier haben.

[4] Die Ansprüche der Geister richten sich eben durchaus nach den Ansprüchen und der Lage der Lebenden. Für gewöhnlich erhalten sie nur Vegetabilien, die eben die alltägliche Nahrung der Lebenden bilden.

dem Blut. Was aber die Geister anbetrifft, so ist deren Teil das ‚Leben' der Ziege, das ein Schatten ist, das gelangt zu ihnen hin und stellt die ihnen entsprechende Ziege dar.[1] Auch wenn ich ihnen ein mageres Stück Kleinvieh schlachte, so sehen sie darüber nicht scheel. Was auch die Geister erhalten, sie sehen darüber nicht scheel." Wenn jemand rein gar nichts hat als Gabe an die Geister, so borgt er von ihnen selbst etwas Eleusinekorn — d. i. Erde — (die er aufhebt mit den Worten): „Hier ist Eleusinekorn, es ist euer Eigentum, das ich von euch leihe, bis ich anderes (wirkliches) erlange und euch spende. Erhöret, erhöret, o Wunderbare, o Berg des Alten, o Stolz des Landes, o Zierde des Ostens! Erhaltet mir das Leben und schenkt mir Gesundheit! Oder wie soll ich es denn sonst nach eurer Meinung machen? Habt Geduld, ich will Gras schneiden, bis ich eine Ziege als Futterlohn erhebe, die werde ich euch spenden. Wenn ihr mich so bedrängt, werdet ihr dann etwas erhalten? Unmöglich! Ihr werdet (höchstens) von euresgleichen ausgelacht werden. So behütet (mich) denn, dann werdet ihr auch das eurige erhalten." —

Auch ein Dank (für geleistete Hilfe) an die Geister findet statt: „Hier ist die Ziege, die ich euch spende. Ihr habt sie mir verliehen und ich bringe sie euch wiederum dar, um euch damit zu danken. Ihr habt mich am Leben erhalten, so daß ich bis zum heutigen Tag gelangte. Erhaltet mich auch fernerhin, und verleiht mir andere (Stücke Kleinvieh), so sollt ihr wieder Gaben erhalten."

Ferner gibt es einen Lobpreis und ein Rühmen der Geister, aber nur in Verbindung mit Bitten: „O Berg des Alten, o Fülle des Landes", oder bei eidlichen Versicherungen: „Ich soll meinen Vater beschimpfen (scil. wenn das nicht wahr ist)",

---

[1] Echt animistische Theorie! In Madschame werden übrigens den Geistern einige Fleischstückchen hingeworfen, die aber, im Verhältnis zum Ganzen, hier auch nichts besagen wollen.

„bei dem und dem (Geist)". Bei Ausrufen der Bewunderung äußert man: „Erstaunlich in der Tat, Mutter", „ja wirklich, Vater!"

Wenn die Geister einem Menschen Vieh verleihen, so mischen sie auch solches für sich darunter. Ein ganz schwarzes Stück Kleinvieh gehört den Geistern. Der Eigentümer wagt nicht, es einem Gläubigen als Zahlung zu geben. Es wird geschlachtet und dem Geist gegeben, der sein Eigentümer ist. Auch mit einem solchen Stück Kleinvieh, das die Farbe *kyāra* am Kopfe trägt, oder einen solchen von der Farbe *mšoṛi* und *marehe* verhält es sich so, ferner mit Rindern, deren Farben *kyāra* oder *rongya*[1] sind. Oder wenn bei dem Wurf eines Stückes Vieh die hinteren Beine zuerst kommen, so gehört es den Geistern. Wenn die Wahrsager ein Orakel geben, so sprechen sie oft zu den Leuten: „Du hast ein Stück Kleinvieh von doppelter Farbe, seinetwegen bist du ergriffen!" Oder: „Du hast ein Rind von der Farbe *kyāra* und hast es unterschlagen! Der Geist, der es dir verlieh, ist dein Oheim mütterlicherseits, du aber hast es ihm nicht gegeben und so ist er erzürnt." [B.[2] Man hat zwei Arten von (Familien-) Geistern, die auf zwei Arten verehrt werden, nämlich Geister der rechten und Geister der linken Seite. Der Mensch wird also von den Geistern beider Seiten beschützt.

A. Die Geister der rechten Seite

Geister der rechten Seite nennt man die von dort, wo der Mensch selbst herstammt, nämlich von dort, wo sein Vater und Großvater her ist. Die Toten ihrer Herkunft (d. h. die der Verwandtschaft des Vaters und Großvaters) sind es, die den

[1] Ich kann die im Text nicht übersetzten, naturgemäß selten vorkommenden Farbnamen augenblicklich nicht identifizieren.

[2] B bringt verschiedene Ergänzungen zu dem Vorhergehenden, so über die Arten der Familiengeister, die Opferzeremonie, die Ansprüche einzelner Geister, und die Art, wie die jenseitige Familiengenossenschaft für die diesseitige eintritt.

Menschen behüten oder ihm Unheil bringen. Deswegen fürchtet man sie. Alles nun, was der Mensch (eben in der väterlichen Verwandtschaft) erhalten hätte bei Leibesleben, das wird ihm auch gespendet nach seinem Tode; er wird dazu eingeladen unter Nennung seines Namens, nur daß es (das Dargebrachte) eben verzehrt wird von den Lebenden, nach dem Glauben, daß er nur den Schatten davon verzehre, da er auch nur ein Schatten sei. Es gibt nichts, was die hiesigen Leute genießen, und was sie, zusammensitzend mit ihrem Verwandten verzehrt hätten, zu dem sie diesen, auch nach seinem Tode, nicht riefen unter Nennung seines Namens. Auch wenn jemand mit ihm Feindschaft hatte und ihn (hier auf Erden zum Schlachtfest) nicht mehr gerufen hätte, so muß er ihn doch jetzt (als Geist) dazu einladen, nur wegen der Furcht. Auch wenn sie (die Verwandten) bei Lebzeiten einander nicht gut waren, so bemüht sich der Lebendbleibende doch um seine (des Toten) Gunst, damit dieser ihm nicht am Leben schade, oder ihm sein Eigentum nehme. Daher betet jener (der Lebende) oftmals zu ihm, damit er nicht mehr der Feindschaft gedenke, sondern ihm nun seine Freudschaft zuwende. Man glaubt, wenn einer jemanden aus der Verwandtschaft vorsätzlich ums Leben gebracht hat, ohne daß dieser es verschuldet hatte, so werde derselbe ihn (den Mörder) töten, um sich zu rächen. Auch wenn er (der Tote) bei seinen Lebzeiten sich nicht an ihn gewagt hätte, so wage er sich doch jetzt an ihn, ohne daß es ihm schwer würde, jetzt habe er zweifellos Macht über ihn, weil er ihn, den Toten, nicht mehr sähe. Oder wenn das nicht der Fall sei (wenn der Geist den feindlichen Verwandten nicht selbst töte), so vertilge er ihm seine Kinder.[1] So tut der Vater dem Sohn, wenn er mit ihm in Feindschaft stirbt, indem dieser nicht, wie es sich gebührt, nach ihm (dem Vater) gesehen oder ihm kein gutes, ausreichendes Essen gegeben

[1] Oder sein Vieh.

hatte. Nach seinem Tode hindert er (der Vater) ihn, etwas zu erlangen. In gleicher Weise verhält es sich mit der Mutter. Das, was das Kind ihr vorenthielt, das wird sie ihm vorenthalten, oder sie peinigt es auf andere Weise. Dasselbe ist der Fall mit dem Bruder. Ist es der jüngere Bruder, so wird er nach seinem Tode heischen, was ihm als jüngeren Bruder gebührt. Umgekehrt begehrt der ältere Bruder das, was ihm als solchem zusteht. Wenn hierzulande jemand einen jüngeren Bruder hat, so heiratet dieser nicht, bevor der ältere ein Weib genommen hat. Auch wenn er (der Ältere) gestorben ist, so wird über dem Weib (das der jüngere Bruder zu nehmen im Begriff steht) zuerst sein Name genannt, dann erst darf sie das des jüngeren Bruders werden[1], weil eben jener unverheiratet gestorben ist. Man glaubt, wenn jener sehen würde, daß sein jüngerer Bruder ein Weib nimmt, während er unbeweibt habe dahingehen müssen, so werde er in gleicher Weise darüber aufgebracht, wie wenn es zu seinen Lebzeiten geschehen wäre. Oft läßt man es sein Bewenden haben, ohne daran zu denken, dem Toten ein Weib zu geben, bis dann der Mann (also der jüngere Bruder selbst) oder das Weib erkrankt. Da heißt es denn, jener sei erzürnt darüber, daß sein jüngerer Bruder geheiratet habe und er sei unverheiratet. Man nimmt dann ein Stück Kleinvieh und bindet ihm einen Strick aus Bananenbast um den Hals, oder man schlachtet es sofort, um ihn zu erbitten, daß die Krankheit aufhöre, die dadurch entstand, daß sein jüngerer Bruder ihm mit dem Heiraten zuvorgekommen sei. Gesundet hierauf der Mann, die Frau, oder das von ihnen erzeugte Kind, so glaubt man, daß der Tote das Opfer, mit dem man ihn erbeten hat, sich habe gefallen lassen. —

Wenn daher jemand (in der Familie) erkrankt, so geht man zum Wahrsager nach einem Orakel, um den Grund der Erkrankung zu hören und den (bestimmten) Geist zu erfahren,

---

[1] Es findet also Totenhochzeit statt.

der mit einem Opfer zu erbitten sei. Der Wunsch dieses Geistes, etwa nach Mehl (Bier) oder einem Stück Kleinvieh wird eben durch das Orakel kund. Denn man glaubt, daß es Geister gäbe, die nach Mehl, oder nach Fleisch, oder Honig, oder Eleusinekorn, oder Milch verlangten. Eleusinekorn und Milch sind Dinge, mit denen man weibliche Geister anfleht. Die Leute glauben eben, daß die Geister ihre Ansprüche geltend machen, wenn man sie lange nicht mit einer Gabe bedacht hat. Wenn ein Wohlhabender ein Orakel erhalten hat, so betet er für sich und bringt dem Geist Mehl dar, der ihm als der bezeichnet worden ist, welcher ihn ergriffen habe. Gesundet er nicht, so betet er mit einem Schlachttier, einem Stück Kleinvieh oder Rind, wenn er ein Viehbesitzer ist. Bei der Schlachtung spuckt er zuerst (viermal) dem Tier auf den Kopf, indem er es mit den Händen hält, auch sein anderer Bruder spuckt darauf, desgleichen die Mutter, indem sie für das Kind betet. Dabei zählen sie die Fleischstücke auf, wie sie (die Geister) bedacht werden sollen. So wird der toten Mutter das zugezählt, was sie bei Lebzeiten erhalten haben würde, desgleichen dem Bruder. In dieser Weise wird das ganze Stück Vieh den Geistern ausgeteilt, immer entsprechend den Anteilen, die sie bei Lebzeiten erhalten haben würden. Die Austeilung des Opferfleisches erfolgt aber so, daß es einem der Geister als Hauptinhaber zugesprochen wird, der es ausschlachten und der gesamten, gleich ihm verstorbenen Sippe verteilen soll. Nach der Übergabe des lebendigen Tieres an die Geister schlachtet man nun das Fleisch aus in Gemeinschaft mit den Verwandten, dasselbe, das man eben den Geistern gespendet hat. Denn man sagt, die Geister trugen den Schatten des Opfertieres davon, den Lebenden aber gehöre das Fleisch. Wenn sie aber schlachten, so wollen sie keinen Menschen zugegen haben, der Neid empfinde (wegen des Fleisches), in der Meinung, auch die Geister betrachteten das Tier, das sie erhielten mit Neid; sie könnten sonst kommen und ein anderes

heischen. — Wenn ein Kind krank ist, so betet man mit dem Opfer für dasselbe. Kann es schon reden, so spricht man ihm vor, wie es sagen solle, das spricht es dann nach. —

Wenn die Leute ein Opfertier schlachten, um die Geister zu erbitten, so haben sie Beschwörungsformeln, die sie an ein Stück Fleisch in seinem Inneren richten. Sie bestimmen ein Zeichen, um sich darüber zu vergewissern, ob das Fleisch, das man dem Toten dargebracht hat, ihm angenehm gewesen sei oder nicht[1], oder ob der Opfernde etwa in eine Streitsache verwickelt werde, oder ob der Kranke sterben werde, oder ob man etwa zu vielen Rindern kommen werde. So haben sie bestimmte Zeichen, auf die sie sich verlassen, und die ihnen Unterpfänder von zukünftigen Dingen sind.

B Die Geister der linken Seite

Was die Geister der linken Seite betrifft, so fürchtet man sie nicht so sehr, weil man glaubt, daß sie nur kleine Gaben, nicht solche, wie die der rechten Seite, heischen. In hohem Grade furchterregend sind nur die Geister von zu Hause, die der Familie. Diese haben besonders Macht gegen die Menschen. Geister der linken Seite nennt man die von dort, wo die Mutter herstammt. Die Dinge, mit denen man sie bei Leibesleben dann und wann bedachte, die spendet man dem Großvater mütterlicherseits oder dem Mutterbruder auch nach dem Tode, hie und da einmal. Mit ihnen hat es nicht so viel auf sich. — So werden also die Toten von zwei Seiten angebetet: 1. wird ihnen geopfert von ihren eigenen Kindern, 2. von ihren Neffen und Nichten. Hat der Tote viele (die ihm Verehrung zollen müssen), so erhält er von allen Gaben.

Stirbt etwa der Vater der Mutter oder der Mutterbruder *(wašiḍu)*, ohne daß ihm der Mahlschatz entrichtet wurde[2] und

---

[1] Es findet also Eingeweideschau statt.

[2] Neben Leistungen in Bier und Fleisch an den Vater, den Bruder und die Mutter der Braut besteht der Mahlschatz (*ṅgosa*, der Kaufpreis

das Kind, der Neffe oder die Nichte wird krank, so heißt es: Das kommt davon her, daß der Oheim nicht den Mahlschatz erhielt. Man betet dann zu ihm und gelobt ihm, er würde eine Gabe erhalten, wenn das Kind gesund geworden sei.

Ein besonderer Fall ist der, daß jemand stirbt mit Hinterlassung einer Tochter, die bei ihrem Manne sich befindet, für die aber noch nicht der Mahlschatz bezahlt ist, es ist aber die ganze Sippe bis auf den Letzten ausgestorben (die Frau hat also auch keinen Bruder mehr): Da nimmt denn ihr Mann ein Rind oder ein Stück Kleinvieh, bringt es mit sich fort auf den Weg, und spricht es dann dem Toten zu mit den Worten: „Hier ist deine Färse! Und jetzt führe ich sie mir nach Hause zurück, du hast sie deiner Tochter in Pflege gegeben, damit sie davon Milch habe!“ Hierzulande pflegen nämlich die Väter bei ihren verheirateten Töchtern Rinder zur Fütterung unterzustellen, wenn ihre Männer arm sind. — Ist die Färse heimgekommen, so wird der Frau gesagt: „Es ist das Rind deines Vaters, das er dir anbindet, damit du Milch davon habest.“[1]

Der Neffe (die Nichte) geht auch nicht zu dem Oheim (Vater oder Bruder der Mutter), ohne daß ein Stück Kleinvieh für ihn (den Neffen von dem lebenden Oheim) geschlachtet und ihm von demselben das *Kitšoṅu* (*ṅ* = ng in singen) angesteckt worden ist.[2] Das geschieht aber nur dann, wenn er (sie) zum

für die Frau) auch in lebendem Vieh, das an den Vater oder Bruder der Frau zu bezahlen ist. Es kommt nun häufig vor, daß die Frau teilweise auf Kredit heimgeführt wird.

[1] So ist also dem Toten sein Recht geworden.

[2] Siehe über das *Kitšoṅu* Band X dieser Zeitschrift pag. 274f. Das *Kitšoṅu*, ein aus der Stirnhaut einer Ziege in Ringform geschnittener Fellstreifen, stiftet einen Bund: die beiden Bundschließenden stecken es einander an. Die Bedeutung beruht wohl darauf, daß auf der Stirn des Tieres sich der Speichel der beiden Bundschließenden gemischt hat; sie werfen beide vorher solchen darauf. Neffe und Oheim halten sich also einander als fremd; durch das *Kišoṅu* wird dann eine Art Adoptionsverhältnis begründet.

ersten Male dahin geht, ohne daß er vorher schon dagewesen war. Und wenn der Neffe (die Nichte) krank ist, da lädt man ihm Bier auf, das er zu seinem Oheim trägt, damit der Oheim für ihn zu seinen Geistern bete, den seinen, des Oheims, von wo die Mutter herstammt. — Eine andere Sache: Wenn ein Knabe Vieh hält, es ihm aber nicht recht gerät, so bringt er seinem Oheim Bier und bittet ihn, damit er für ihn bete und ihm, dem Neffen, günstig sei. Dann wird er Gedeihen haben.]

Anhang

Von der Beisetzung der Toten und dem Fluch der Sterbenden

(Vorbemerkung:) Wenn man von alledem absieht, was ich erwähnt habe, wie die Geister ihre regelmäßigen Opfer heischen, so ist noch als etwas Furchtbares zu nennen dies, wenn ein Mensch stirbt, ohne beigesetzt[1] zu werden, sei es, daß er zu Hause den Tod findet, oder an einem unbekannten Orte; ferner, wenn jemand stirbt mit einem Fluch. Die Geister, bei denen einer dieser Fälle eintritt, können auch durch das Opfer vielen Viehes nicht begütigt werden.

Das Begräbnis

Jeder Mensch wird nach seinem Tode in der Erde bestattet.[2] Diejenigen, die Kinder haben, werden in der Hütte begraben[3], sofern sie in ihrem Heimwesen gestorben sind. Der Mann wird rechts neben (unterhalb) der Tür bestattet, nahe den

[1] Der Ausdruck *yungo*, der das Aufstellen des wieder ausgegrabenen Schädels in der Pflanzung nahe dem Gehöft der Familie bezeichnet, bedeutet wahrscheinlich eigentlich: vereinigt werden scil. mit der Familie. Der Tote hat damit gewissermaßen seine Heimstätte erhalten; an diesem Orte nimmt er die ihm gebührenden Gaben in Empfang.

[2] Bei den Unfruchtbaren und im Kindesalter Verstorbenen ist dies aber unter den Dschagga vielfach ursprünglich nicht der Fall, wie der Verfasser später selbst erwähnt.

[3] Die festgestampfte Erde verhindert die Ausdünstung.

Stangen[1], mit eingebogenen Beinen, das Gesicht zum (hellglänzenden) Kibo gewendet. Die Frau wird in dem (der Tür gegenüberliegenden) Winkel begraben, auf der oberen (linken) Seite, das Gesicht zur (dürren) Steppe gewandt. Die Kinder und die Unfruchtbaren werden in der Pflanzung bestattet, oder hinter der Hütte. Stirbt jemand, der Vieh besitzt, so wird ein Stück geschlachtet und die Leiche mit dem Fell bedeckt; Arme werden mit Drazänenblättern und mit einem Kraut, das zur Bestattung ausgesucht wird, zugedeckt. Bevor die Leiche eines Erwachsenen in die Grube gesenkt wird, läßt sich jemand, ein Verwandter, hinab und steigt dann wieder heraus. Bei dem Begräbnis eines unfruchtbaren Menschen werden seine Dinge, die er am Leibe trägt, auch seine Kleider, auf ihn gelegt. Niemand will etwas in Besitz nehmen, was einem Unfruchtbaren gehörte. Auch sein Vieh nimmt man nur an sich, weil es eben Speise ist, aber es wird nicht sehr gern gehabt. — Nur die Häuptlinge werden in einem Troge bestattet und in eine Hütte eingeschlossen.

Das Fleisch des zum Begräbnis eines Menschen dienenden Stück Viehes wird nur gegessen von solchen, die weder Vater noch Mutter mehr haben. Wenn jemandes Vater gestorben ist, und du issest von dem, was dabei geschlachtet worden ist, so stirbt dein Vater.

Es gibt Leute unter den Dschagga, die ihre Kinder (und Unfruchtbaren) gar nicht bestatten mögen. Sie setzen sie aus in der Pflanzung oder im Busch.[2]

Auch wenn jemand hier in den Pflanzungen von einem wilden Tier getötet worden ist, wird er nicht begraben. Das

---

[1] *ndingo* die Stangen, die kreisförmig in die Erde eingerammt, oben in einer Spitze zusammenlaufend, von innen durch Pfosten gestützt und von außen mit Gras dicht und sauber eingedeckt werden und so das Gerippe der Hütte bilden.

[2] Nur die Erzeuger und Gründer der Familie erhalten die patriarchalischen Ehren.

wilde Tier soll ihn völlig aufzehren. Desgleichen werden die, die unter den Speeren der Feinde fallen, nicht beerdigt. Jedoch werden ihre Schädel mit den anderen vereinigt[1], wenn sie gefunden werden.

Nach dem Tode jemandes wird am Todestage die Totenklage erhoben und man trauert einige Tage. Aber in betreff der Trauer der Angehörigen kommt es auf das Alter an, das dieser erreicht hat. Hat jemand schon Urenkel, so wird seinetwegen nicht geklagt. Seine Urenkel und Enkel tanzen vielmehr einen Reigentanz, wozu sie sich mit Fett salben. Sie singen dabei:

Der Lauf des Alten ist zu Ende gekommen.
Daher laßt uns schwingen im Reigentanz!

Verscheidet jemand an einem Orte, wo Menschen sich befinden, und er wird nicht bestattet, so gerät er zum Verhängnis und tötet andere.

Regelung der Hinterlassenschaft

Vier Tage verfließen nach dem Begräbnis eines Menschen, der vierte ist „der der Reibung seines Zeuges“, wenn er Kinder hinterlassen hat. Dazu kommen alle Familiengenossen auf den Hof. Das Schlaffell des Verstorbenen wird auf dem Hofe ausgebreitet und sein Zeug (Kleider). Dies nimmt jemand[2], reibt es an einem seiner Enden zwischen den Fingern, auch etwas Bier wird dabei auf das Zeugende gespuckt. Der Reibende proklamiert dabei folgendes: „Wenn jemand da ist, der eine Forderung an den Verstorbenen hat, so soll er es heute sagen, damit es bekannt werde! Wenn jemand es nicht heute angibt, sondern an einem anderen Tage kommt, so ist es Trug!

[1] mit denen der Familie, daheim; man „bringt sie heim“.

[2] Gewöhnlich wohl der älteste Bruder des Verstorbenen und die älteste Schwester der Verstorbenen. Durch die „Reibung des Zeuges“, die wohl eine Waschung vorstellen soll, wird die Habe des Toten von den Lebenden in Besitz genommen.

Sein Zeug soll gerieben werden, wie das dieses Menschen!“ Ist ein Gläubiger vorhanden, so erklärt er etwa: „Der Mann hat ein Stück Kleinvieh von mir!“ — Einer Frau, die keine Töchter hat, wird nicht das Zeug gerieben[1], ebensowenig einem Mann, der keine Söhne hat. Wenn aber jemand stirbt, ohne daß sein Zeug gerieben wird, so wird er böse werden.

Ist das Zeug gerieben, so wird das „Bier der Spuckung“ *(wari woputša)* bereitet. Ein Alter aus der Verwandtschaft schöpft mit einem Schöpflöffel, stellt sich aufrecht, nimmt einen Schluck in den Mund und spuckt es um sich[2]; die Kinder des Verstorbenen sind dabei gegenwärtig. Das Bier, welches im Troge übrigbleibt (nachdem alle gespuckt haben), wird nur von einem genossen, der keinen Vater mehr hat. Nur einem Manne wird die Spuckung dargebracht.

(Die Schlachtung eines Stückes Kleinvieh zur Begleitung des Geistes zu der übrigen im Geisterreich versammelten Familiengenossenschaft.) An einem nahen Tage wird dann ein Stück Kleinvieh geschlachtet, um ihn (den Verstorbenen) mit der Sippe zu vereinigen. Bevor das Stück Vieh zu seiner Aufnahme dort geschlachtet ist, muß er für sich allein weilen. Die anderen Geister sprechen zu ihm: Du kannst nicht bei uns bleiben, wenn du nicht mit uns vereinigt bist. Wenn er nicht vereinigt wird, so macht er seinen Nachkommen hier auf Erden Pein.

Die Ausgrabung und Beisetzung

Wenn ein Jahr verflossen ist, so wird der Mensch ausgegraben. Die Knochen werden in einem Gehege von Drazänen niedergelegt. Der Schädel wird, getrennt davon, ebenfalls in einem Gehege von Drazänen beigesetzt, in einem Tontopf ge-

---

[1] Das bewegliche Eigentum der Frau wird von den Töchtern geerbt.

[2] Förmliches, feierliches Spucken ist Zeichen der Huldigung. Die obige Zeremonie ist wahrscheinlich zu deuten als feierliche Verabschiedung des Toten.

borgen. In der Grube wird sorgfältige Nachschau gehalten, damit auch nicht ein Knöchelchen zurückbleibe. Ein Mensch, der nicht ausgegraben würde, würde ein sehr böser und tückischer Geist werden. Warum? Wenn er nicht ausgegraben wird, so muß er dort bei den Geistern an einen Ort gebannt sitzen bleiben und kann nicht hin und her wandeln; dann wird er von Zorn erfüllt, weil er eben keine Bewegungsfreiheit hat. Ein solcher kann durch kein Mittel besänftigt werden. Betreffs derer aber, die in der Ferne gestorben sind, von denen aber ungefähr bekannt ist, in welcher Gegend sie gestorben sind, gilt: Weiß man nicht die bestimmte Stelle (wo der Tote liegt, kann man daher nicht zu seinem Schädel gelangen), so hebt man einen Stein auf in dem betreffenden Lande und bringt ihn nach Hause. Das ist gleichsam sein Schädel. Unterläßt man aber das, so wird der Tote zum Verhängnis und spricht: Warum wollt ihr mich nicht suchen, daß ihr mich nach Hause bringt?

Der Ort, wo die Schädel beigesetzt sind, muß jedes Jahr beharkt und hergerichtet werden. Das nennt man das Umgraben der Opferstätten. Die Leute beharken dort im Monat *Mḍemo* und gießen dabei Mehl (Bier) aus auf die Erde.[1]

Der Fluch der Sterbenden

Stirbt jemand durch Verschuldung eines anderen Menschen (d. h. Familienmitgliedes), oder hat er (von einem solchen) Pein erduldet oder ihm einer gefehlt, der mit ihm Mitleid gehabt hätte, so spricht er beim Herannahen des Todes den Fluch

[1] Die Leute beglückwünschen dabei die Toten, wie sich untereinander, zum neuen Jahre, d. h. zur neuen Ackerperiode. Der erste Monat des Dschaggajahres heißt *Mḍemo* = Ackermonat (*ḍema* = ackern). Die Jahreswende ist die Zeit des Frühlingsäquinoktiums, das die große Regenzeit bringt. Man begeht sie durch große Festlichkeiten und gedenkt dabei auch der Toten, deren Wohlwollen für die neuen Ackerfrüchte wichtig ist. Das ist die einzige regelmäßige Institution des Geisterdienstes.

aus und sagt: „Wenn ich einmal bei den Geistern bin, so werdet ihr sehen, was ich euch antun werde. Nur mit einem Leopardenschwanz kann man mich begütigen.“ Oder: „Nur mit Elefantenmilch kann man meinen Zorn stillen.“[1] Einen solchen Geist kann man mit keinem Mittel erbitten, er wird seine Angehörigen vertilgen. Manche suchen dann aber einen Medizinmann; der entfernt einen Zahn aus dem Schädel jenes Menschen, der den Fluch gesprochen, und bindet ihn zusammen mit einem Zaubermittel. Nach erfolgter „Bindung“ vermag dann der Geist nicht mehr zu töten. Stirbt aber ein solcher an einem Ort, ohne daß man weiß, wohin er verschwunden ist, dann kann man ihn nicht mehr „binden“.

Bei allen Geistern ist der letzte Fluch das Schrecklichste. Der Fluch der Schwester aber ist der schlimmste, er hat die Eigenschaft zu wüten.

Hast du jemand in der Familie, der z. B. mit Aussatz[2] behaftet ist, so nimmst du dich ihm gegenüber sehr in acht, damit er dir nicht nach seinem Tode den Aussatz anhängt. Dieser Umstand ist es, der die Dschagga hauptsächlich veranlaßt, ihre Familienangehörigen zu lieben.

[B erzählt, wie schon bei Leibesleben die Verletzung der Familienbande unheilvoll sei: Wenn dein Vater, Mutter, Bruder, Oheim unwillig sind bei Leibesleben, wenn sie über dich aufgebracht sind und dir zürnen, so werden auch jene, die bereits verstorben sind, unwillig und du mußt unheilvolle Dinge erfahren. Hat daher jemand mit diesen Streit, so beeilt er sich mit der Versöhnung und bringt auch Bier dar, um damit zu den Geistern zu beten, zum Zeichen, daß der Streit beendet sei. — Auch wenn jemand mit seiner Frau Streit hat und er,

---

[1] Das soll heißen: Ich bin auf keine Weise zu versöhnen. Leopardenschwanz und Elefantenmilch sind Dinge, von denen eines so unmöglich zu erlangen ist, wie das andere.

[2] Die echte *lepra* kommt am Berge vor; unter dem Wort *saka* werden aber auch bösartige Ausschläge zusammengefaßt.

der Mann, übergibt sie den Geistern[1], so suchen sie beide, wenn etwa die Frau später erkrankt, zwei Stücke Kleinvieh, eines für die Frau und eines für den Mann, und beten damit zu den Geistern. Das nennt man Verfehlungsopfer (?). Nach der Opferung bringt die Frau Bier herbei und spendet es dem Mann, damit sein Sinn freundlicher werde. Geraten sie über etwas Kleines oder Großes in Streit, so bringen sie es bald zum Austrag, indem sie meinen: Wenn sie miteinander erzürnt blieben und Kinder erzeugten, so würden diese sterben, wegen ihrer gegenseitigen Feindschaft. Oder, wenn der Mann seine Frau geschlagen hat, und diese nachher zurückkommt, so schneidet er einer Ziege ein Ohr ab und sie stecken einander die *šitšonu* an; damit machen sie den Zorn wieder gut, den sie gegeneinander hegten. Darauf kocht die Frau dann Essen für den Mann und dieser ißt davon. Bevor er nicht der Ziege das Ohr abgeschnitten hat, kann sie für den Mann weder kochen, noch mit ihm essen. — Wenn es aber ein ganz großer Streit ist, der eine Trennung beider verursacht hat: die Frau infolgedessen wieder zu den Ihrigen gegangen ist und dort eine lange Zeit, etwa ein Jahr zugebracht hat, mit einem Kind, so gibt ihr der Vater, wenn sie später wieder nach Hause, zu ihrem Gatten, zurückkehren will, ein Stück Kleinvieh, dem ein zweites von dem Mann zugesellt wird, zum Opfer. Dies Stück Kleinvieh heißt: Die Ziege der Wiedereröffnung der Türe, da sie eben für lange Zeit von ihrem Mann getrennt war und sein Haus leer gelassen hatte. — Oder der Mann schlägt etwa die Frau und die Frau verletzt ihn durch einen Biß, so ist das eine schwerwiegende Streitsache. Wenn nämlich bei den Dschagga ein Weib einem Mann eine blutende Verletzung beibringt, so ist das etwas sehr Ernstes. Vor ihrem Vater (oder Bruder) wird die Streitsache zum Austrag gebracht. Die Frau bringt dann

[1] Siehe über das *idambika warumu* oben S. 163. Die Formel der Verwünschung lautet einfach: Ich übergebe dich den Geistern.

eine Ziege, um die Verletzung gut zu machen, die sie dem Mann beigebracht hat.

Bei diesem ihrem Tun leitet die Leute der Gedanke: die Geister sind in gleicher Weise darüber erzürnt. Wenn eine Person, die über dir (*mnene* = älter, größer) ist, in Gedanken deinetwegen murrt, weil du dich gegen sie vergangen hast, so werden die Geister für sie mit böse und es kann für dich Unheil entstehen aus dem Zorne der Person, die über dir ist. So heißt es eben, daß der Mann über der Frau sei. Wenn er aufgebracht ist, so entsteht für die Frau Unheil aus dem Zorne des Gatten. Auch über Sohn und Tochter hat er (der Mann) Macht und kann sie den Geistern übergeben, wenn sie ihm ungehorsam sind. — Oder, wenn die Mutter böse ist über (das Kind), so sind auch die Geister böse. — Auch die Mutter des Gatten und die Frau dürfen keinen Streit miteinander bekommen. Es gebührt der Frau, ihrer Schwiegermutter Ehrfurcht zu erweisen, so daß sie einander nicht feind werden, sonst könnte der Frau etwas zustoßen, wegen der Schwiegermutter. Auch dem Schwiegervater darf sie keine bösen Worte geben, sondern muß ihn ehren. In dieser Weise übt jemand Aufsicht über sein Haus. Erhebt sich ein Streit zwischen der Mutter des Gatten und der jungen Frau des Sohnes, so suchen sie eine Ziege, spucken dieser beide Speichel auf den Kopf und sagen dabei, daß sie des, was sie einander angetan hätten, einander nicht mehr gedenken wollten. In gleicher Weise solle der Sinn der Geister sich erheitern, weil Schwiegermutter und Schwiegertochter sich wieder gut wären; die Schwiegertochter erklärt dabei, daß sie nicht mehr so handeln wolle. Zu ihrem Gebete gießen sie wohl auch nur Milch, Bier oder in Wasser aufgelösten Honig aus auf den Boden, zur Gabe an die Geister.]

Andere Geister, die den Menschen verderben können

Abgesehen von den Geistern der Familienmitglieder ist es der Geist des Blutbruders, der Gaben von dir heischt. Hast

du mit jemand einen Blutbund geschlossen und die Blutbrüderschaft übertreten, so wird er dir zum Verhängnis.

Ein anderer ist der (einstige) Besitzer des Pflanzungsgrundstückes, das du bewohnst, ohne es von deinem Vater ererbt zu haben. Er will seinen Anteil haben an den Feldfrüchten, die du darauf baust.

Wenn du eine Pflanzung bewohnst, auf der der Fluch eines der Ahnen der Sippe, die Besitzerin der Pflanzung war, lastet, so wird sie dir zum Verhängnis. Erzeugst du ein Kind, so stirbt es. Auch dein Vieh stirbt und dein Weib. Zuletzt bist nur du übrig.

4

(Urteil über den religiösen Wert des Geisterdienstes.) Vermag denn der Geisterdienst den Leuten Befriedigung zu gewähren? Das läßt sich schwer behaupten. Er vermag es ganz und gar nicht. Aus welchem Grund? — Doch das kann nur ein Christ verstehen. — Wie sollen sie denn Freude daran empfinden? Die Geister wollen immerzu Gaben haben; sie sind gierig und geben sich nicht zufrieden. Sie kennen keine Güte, auch Mitleid ist ihnen etwas Fremdes. Man richtet häufig durch Gaben begleitete Gebete an sie, aber sie wollen es nicht Wort haben, daß sie etwas erhalten hätten.[1] Deswegen sprechen viele: „O wenn mir doch jemand den Weg zu den Geistern zeigen wollte, so würde ich sie niedermachen mit dem Schwerte!

---

[1] Von der Mißgunst der Geister, auch gegeneinander, erzählt B ein bezeichnendes Beispiel: Wenn ein Kind geboren ist, so ruft der Vater die Sippe und schlachtet etwa zwei Rinder (natürlich nur der Wohlhabende). Bei der Geburt eines Mädchens schlachtet man ein männliches und ein weibliches Tier. Man sagt: Den Geistern, die einem Menschen ein Kind geschenkt haben, gebührt Dank. Die männlichen Geister sollen das männliche, die weiblichen das weibliche Tier essen. Schlachtet man aber zwei männliche Tiere und das Kind ist ein Mädchen, so nehmen die männlichen Geister den weiblichen das Fleisch mit Gewalt weg und diese gehen leer aus. Darüber werden sie erbost und das Kind wird möglicherweise krank und stirbt.

Warum spende ich ihnen immer aufs neue Gaben und sie wollen mir doch keine Linderung gewähren?" Ja, man lästert die Geister sogar. Böse Dinge, die den Leuten begegnen, kommen nach ihrer Meinung von den Geistern her: „O was ist das für eine böse Sache! Sie ist so schlecht, wie die Geister!" Wenn zu den Geistern für einen Kranken gebetet wird, so wird ja hier und da einer gesund. Aber oft machen sich die Leute arm mit den Geistern, ohne daß sie Linderung erfahren, so daß einige überhaupt an ihnen verzweifeln und nicht mehr öfter zum Wahrsager gehen, noch häufiger opfern mögen. Sie befinden sich aber gerade so, wie die anderen.

Wenn einer allen möglichen Geistern geopfert hat, ohne Linderung zu erfahren, so läßt er sie zuletzt und richtet seinen Blick zum Himmel.

Es gibt auch niemand, der zu den Geistern gehen wollte, um dort zu bleiben. Nur für dieses Leben betet man zu den Geistern und verläßt sich auf sie. (Man spricht:) „Jeder freue sich, solange er hier am Leben ist. Nach dem Tode gibt es nichts Gutes mehr. Bei den Geistern ist nichts Gutes". Oder: „Wer mir zugehört, der soll mich heute lieben und mir etwas zum Genießen geben. Sterbe ich, so hat es ein Ende". So pflegen die Leute zu sprechen.

II

Gott *(Ruwa)*

(Einleitende Bemerkungen über den Gottesglauben der Dschagga)

(Über dem ganzen Geisterdienst schwebend, aber ohne innere Verbindung mit ihm, kennen die Dschagga eine Art göttliches Wesen. Teilen sie diesen Gedanken mit allen Bantustämmen, so nimmt er doch bei ihnen besondere Formen an. Den bei den Ostafrikanern häufigsten Gottesnamen: *Muungu*, *Mulungu* usw. — nach Bleek sind sämtliche Formen abzuleiten von dem Adjektiv *kulu* = alt; also etwa zu deuten = der

Uralte; bei den Südafrikanern findet sich für Gott auch: *Molimo*, was sehr wahrscheinlich mit *warumu* zusammenzubringen ist — haben die Dschagga nicht. Sie nennen Gott *Ruwa*[1], ein Wort das in der absoluten Form nur Sonne, in der lokativen aber Himmel bedeutet. Diesem Wort *Ruwa* fehlt das Präfix *m*, das im Bantu die Person bezeichnet (*Msuahili* = der Suahili; Plur.: *Wasuahili*). Die Dschagga sprechen in einem Atem ganz unbefangen von *Ruwa* als dem Tagesgestirn — *Ruwa* geht auf, *Ruwa* geht unter, *Ruwa* scheint sehr — und von *Ruwa* als göttlichem Wesen: *Ruwa* hat die Menschen erzeugt, usw. Bereitet das unserem Denken Schwierigkeiten, so bestehen solche für den Naturmenschen eben nicht; bei ihm waltet, wie beim Kinde, die Phantasie vor statt des Verstandes. Physikalische Kenntnisse hat er nicht; die Grenze des Übernatürlichen und Geheimnisvollen beginnt für ihn sehr bald; es ist ihm ganz natürlich, Dinge der Außenwelt, von denen starke Wirkungen auf ihn ausgehen, zu beseelen, in ihnen mächtige Wesen zu sehen. Aus der Beseelung des wunderbaren Tagesgestirns oder des mächtigen Himmelsdomes, der allgegenwärtig über dem Menschen sich wölbt mit seiner flimmernden Sternenpracht, von dem der Blitz herabzuckt, der Regen und Dürre sendet, wird ihre göttliche Verehrung zu erklären sein.

Natürlich ist dieser animistische Sonnen- oder Himmelsglaube eines Bantuvolkes nicht zu verwechseln mit echten Astralreligionen. Daran hindert schon der Umstand, daß die eigentliche Religion der Dschagga der Ahnendienst ist. Gott kann neben den Geistern nicht aufkommen; ein eigentlicher Kultus wird ihm nicht gewidmet; *Ruwa* droht oft zu einer bloßen Idee oder Ahnung sich zu verflüchtigen, die keine praktische Bedeutung mehr hat. Um so unerklärlicher wird es freilich, daß solch eine Idee, mit der man praktisch fast nichts anzufangen weiß, bei den Bantu sich findet.

[1] Es ist das Bantuwort für Sonne, das in anderen Dialekten vorkommt in den Formen: *Izuwa, jua* usw.

Nach dem Gesagten werden die Vorstellungen der Dschagga über *Ruwa* charakterisiert durch eine große Unbestimmtheit. Bei den Aussagen über *Ruwa* handelt es sich mehr um Gottessagen, oft sehr merkwürdiger Art, als um von allen geteilte Meinungen. Wie echte Sagen verändern sie sich im Munde jedes Erzählers. Die dichtende und gestaltende Phantasie des Volkes, aber auch die Anfänge des Denkens schaffen sich in diesen Vorstellungen über *Ruwa* mit ihren Ausdruck.

Allerdings gibt es gewisse allgemeine Züge, mit denen *Ruwa* ausgestattet wird. Aber sie ergeben eben schattenhafte Umrisse, kein Bild. So denkt man sich *Ruwa* als groß, ja ungeheuer. Ferner erscheint er oft neben den armseligen, immer fordernden Geistern als der reiche, milde Spender. Aber dabei bleibt er für den einzelnen doch ein unfaßbares Etwas; über seine Gestalt und Lebensweise macht man sich die wunderlichsten Vorstellungen. Vor allem ist seine Macht gegen die der Geister in keiner Weise abgegrenzt. Er zeigt sich auch nicht eifersüchtig darüber, daß man in der Regel die Geister statt seiner verehre. Würde man einen Dschagga fragen, wer größere Macht hätte, *Ruwa* oder die Geister, so würde er wohl *Ruwa* die größere Macht zuschreiben. Aber er handelt eben gerade umgekehrt.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, wenn es keinen festen Kreis von Wirkungen gibt, der eindeutig auf *Ruwa* zurückgeführt wird. Das einzige Gebiet, auf dem seine Macht nicht in Kollision tritt mit der der Geister, scheint, nach der übereinstimmenden Meinung der meisten, das Gebiet der atmosphärischen Wirkungen: Regen und Dürre, die Nahrungsmangel im Gefolge hat, kommen ja offensichtlich von oben herab. Wenn aber morgens und abends von manchem Dschagga um Schutz und Hut zu *Ruwa* gebetet wird, oder um Vieh, und dieser dadurch als Förderer des Lebens und Erhalter erscheint, so werden eben Bitten um Verlängerung des Lebens, um Güter, wie Vieh oder Nach-

kommenschaft, noch öfter an die Geister gerichtet. Selbst bei allgemeinen, das ganze Land berührenden Angelegenheiten, wie bei dem Gedeihen der Früchte des Feldes oder bei Seuchen, denkt man zunächst an die *waṛumu*, erst in zweiter Linie an *Ruwa*. Daß jene fortdauernd lebendig in das Geschick der Oberirdischen eingreifen, davon hat man ein sehr deutliches Bewußtsein, während der Einfluß von *Ruwa* dunkel und unbestimmt bleibt. Unter diesen Umständen ist auch die Tragweite der Sätze, die man gelegentlich hören kann: *Ruwa limohye wandu* = *Ruwa* ist der Erzeuger der Menschen, oder: *Ruwa* bestimmt dem Menschen die Grenzen des Lebens, eine geringe. Manche lassen die Menschen von selbst entstehen, manche denken an die *warumu*. Nur der Tod derer, die im natürlichen Alter sterben, scheint sich auf *Ruwa* zurückzuführen. Dagegen das Ableben derer, die in früheren Jahren sterben, haben entweder Zauberei oder die *waṛumu* verschuldet. Ein Moschimann sagte mir einmal: Indem die Geister die Menschen töten, stehlen sie dieselben dem *Ruwa*. Charakteristisch für den Begriff von *Ruwa* ist es, daß man in gewissen Ausnahmefällen auf ihn zurückgreift. Von einem solchen, der auf unerklärliche oder plötzliche Weise, etwa durch einen Unfall oder durch ein wildes Tier, ums Leben gekommen ist, hört man den Ausdruck: *ni Ruwa lyake lyambāha* = sein *Ruwa* hat ihn getötet. Krüppel darf man nicht verlachen, *Ruwa* hat sie so gemacht. Wenn eine allgemeine Hungersnot ins Land kommt, so heißt es: *Ruwa lyatša* = *Ruwa* kommt. Ein ganz ohne Anhang dastehender, schutzloser Mensch heißt: *mndu o Ruwa* = einer, der *Ruwa* zugehört, der sich auf *Ruwa* verlassen muß. In Moschi wendet man sich bei einem Kranken dann an *Ruwa*, wenn alle Geisteropfer nichts fruchten. Das an den oben angeführten Ausdrücken Bezeichnende ist nun dies, daß, wie man finden wird, in ihnen *Ruwa* sich ersetzen läßt durch: Schickung, Schicksal; *mndu o Ruwa* = einer, der sich auf sein gutes Glück verlassen muß.

Wir können dazu schreiten, das Resultat unserer kurzen Untersuchung zu ziehen. Wir sehen aus allem, daß die Dschagga mit dem Begriff *Ruwa* sehr undeutliche Vorstellungen verbinden. Hinter der scharfumrissenen Realität der Geister, deren Art das Spiegelbild des Dschagga selbst ist, und an die für ihn fast ausschließlich Segen oder Unheil geknüpft ist, tritt *Ruwa* zurück. Er ist eine unbestimmte und unfaßbare Größe, von der im letzten Grunde abhängig zu sein man freilich das dunkle Gefühl hat. Man darf vielleicht *Ruwa* deuten als die in der Sonne oder im Himmel verkörperte schaffende oder vernichtende Naturmacht, die als Einzelwesen vorgestellt wird.

Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß auf den Gottesglauben der Dschagga fremde Einflüsse eingewirkt haben. Gott in dem Tagesgestirn oder im Himmelsgewölbe zu sehen, scheint keine genuine Bantuvorstellung zu sein. Wohl aber sind die Masai Himmelsanbeter. Die Dschagga haben auch sonst manches von den Masai angenommen, zum Teil sich mit ihnen gemischt. Dafür, daß die Gleichung: Gott = Himmel von den Masai stammen könnte, ist noch der besondere Umstand ins Gewicht fallend, daß die Dschagga auch den Gottesnamen der Masai: *ngai* kennen und anwenden. Auch mohammedanischer Einfluß ist nicht ganz unmöglich. Es ist historisch sicher, daß im Osten des Kilimandjaro Zuzug von der mohammedanischen Küste her stattgefunden hat. Endlich mögen wohl auch bereits von der christlichen Predigt die Gottesvorstellungen in gewisser, unbewußter Weise tangiert worden sein.)

Wenn die Leute oftmals zu den Geistern gebetet haben, ohne Frieden und Freude zu finden, wenden sie sich zum Himmel, zu *Ruwa*, dem Erzeuger der Menschen. Denn sie sprechen: Der Erzeuger der Menschen ist Gott, der im Himmel ist; von den Geistern sagen sie das nicht. Vielleicht gibt es aber doch einige, die das von den Geistern denken. Aber die meisten schreiben es Gott zu.

Von Gott haben sie keine deutlichen Vorstellungen, sondern sie machen sich über ihn verschiedene Gedanken. Daß sie sich solche verschiedene Gedanken über Gott machen, erkennt man daran: 1. Am Tag sagt man wohl: Dem *Ruwa*, der hier am Himmel wandelt, verdanken wir die Rettung dieses Menschen. So sagt man also, wenn man die Sonne am Himmel sieht. 2. Nachts stellt sich einer wohl in den Hof, sieht direkt himmelwärts und spricht: *Ruwa*, Häuptling, Heil dir! Du hast mich den Tag (gut) verbringen lassen, laß mich auch die Nacht (gut) verbringen! — Auch am Morgen sehen viele in derselben Weise gen Himmel, nach dessen Mitte, also nicht gerade nach der Stelle, wo die Sonne aufgeht.[1] Sie sprechen dabei: Dank sei dir, *Ruwa*, Herr, du hast mich in der Nacht beschirmt! Beliebe mich auch tagsüber zu schirmen und laß es mir nicht fehlen an etwas zum Sattwerden, Häuptling! — Dabei werfen sie Speichel aus (himmelwärts).

Es scheint, daß sie bei *Ruwa* zwar auch an die Sonne, aber mehr an den Himmel im ganzen denken. Wenn man geradezu glauben würde, daß die Sonne *Ruwa* sei, da würde doch der, der in der Nacht (zu *Ruwa*) betet, nach unten blicken, weil man glaubt, daß die Sonne nächtlicherweise sich unter der Erde (herumwandelnd) befinde. Auch abends würde er sich dahin wenden, wo sie untergeht. Aber so machen sie es keineswegs. Der Grund, weswegen sie an die Sonne denken, ist der: sie wissen, daß die Sonne etwas sehr Großes ist, das einen wunderbaren Glanz hat. Sie kann auch wandeln bei Tag und bei Nacht, ohne Ruh und Rast. Es gibt aber niemand, der dir angeben könnte, warum sie so herumwandele, ob es sei, um zu wachen, oder aus welchem anderen Grunde. Sie glauben auch, daß sie an Gestalt dem Menschen gleiche. Auch rede sie wie ein Mensch und esse, und zwar Gras. Sie habe

[1] Der Erzähler meint, sie wendeten sich bei ihren Gebeten an *Ruwa* fast mehr an den ganzen Himmel, als an die Sonne im besonderen.

sich auch ein Gehöft errichtet: wenn sie im Zenit steht, so sei sie in ihrem Gehöft angekommen. Der Mond aber sei die Frau des *Ruwa* und die Sterne seien die Rinder des *Ruwa.*

Die Geister sind veränderlich: sie gehen an den Geisterort, später steigen sie hinab nach Kilengetšeny und endlich verwandeln sie sich in Tiere. Aber *Ruwa* bleibt immer wie er ist, nur streift er eben umher. Was dir *Ruwa* bestimmt hat, das trifft dich auch. Die Geister sind tückisch, *Ruwa* aber ist herrlich und macht die Menschen groß. Wenn Ruwa erzürnt ist, dann sterben alle Länder aus. *Ruwa* kennt Mitleid. Wenn es *Ruwa* beliebt, einen Menschen gern zu haben, so wird er groß. Ein kleiner Mensch, der verachtet ist und von den anderen geplagt wird, wird später groß und vornehm werden. Wenn *Ruwa* will, so kommt Regen. *Ruwa* aber hat einen Medizinmann bestellt zur Aufsicht über den Regen. Auch der Donner ist etwas von *Ruwa* Gesetztes. Blicke ja nicht unverwandt gen Himmel, sonst wirst du „die Kälber Gottes“ sehen! An manchen Jahren sieht man in der Nacht (am Himmel) etwas wie eine Schlange, das sich bewegt (ein Meteor), das ist ein „Kalb des *Ruwa*“. Wenn das jemand sieht, so bedeutet das Schlimmes, vielleicht den Tod. Ein anderes ist ein Komet. Das ist ein Zeichen von *Ruwa.* Wenn es erscheint, so will *Ruwa* die Menschen schlagen.

Gebete an *Ruwa*

An *Ruwa* richtet man nicht so oft Gebete, wie an die Geister. Man betet zu *Ruwa* dann, wenn man die Geister ohne Erfolg angebetet hat.[1] Hat man den Geistern viele Tage hindurch Opfer dargebracht, der Kranke gesundet aber nicht, dann sagt man (wohl): „Jetzt hilft alles nichts mehr. Niemand soll fernerhin zum Wahrsager gehen! Die jetzt zu schlachtende Ziege diene als Opfer für *Ruwa*!“ Die Ziege wird dann

[1] Man darf darin doch vielleicht eine Ahnung sehen, daß von *Ruwa* im letzten Grunde auch die Geister abhängig seien.

herbeigeschafft, wenn die Sonne im Zenit steht. Man bringt sie in den Hof, spuckt (indem man sie mit den Händen hält) ihr auf den Kopf und spricht: „Hier ist die Ziege, *Ruwa*, mein Häuptling. Du allein weißt, wie du mit diesem Menschen verfahren wirst, als ob du ihn gleichsam von neuem erzeugest.“ Die Ziege wird dann weggenommen, hinter das Haus gebracht und geschlachtet. Das Fleisch verzehren sie selbst. *Ruwa* erhält nur die Seele.[1]

Wenn man in den Krieg geht, so finden Opfer an die Geister statt, aber auch an *Ruwa*: „*Ruwa*, mein Häuptling, mögest du mich an die Hand nehmen und sicher führen! Gewähre mir auch ein Rind, Häuptling, damit ich dir mit ihm ein Opfer bringe.“ — Kehrt der Kriegszug mit Beutevieh zurück, so opfert und dankt man das einemal den Geistern, das anderemal *Ruwa* (indem man dabei spricht): „Bleibe gesund, *Ruwa*[2], mein Häuptling, du hast mich wohlbehalten zurückgebracht, so daß ich nach Hause gelangte! Hier ist eine Ziege, Reicher, mögest du mir später eine andere verleihen!“

Der Mond heißt die Frau des *Ruwa*, weil sie an Gestalt der Sonne gleicht und auch den Weg geht, den die Sonne wandelt. Der Mond ist kleiner, als der Gatte. Er waltet in der Nacht[3], des Tags über aber der Gatte. Auch sein Licht ist kleiner.

An den Mond richtet man weder Gebete, noch Lobpreisungen.[4] Nur bei kleinen Kindern findet sich folgender

[1] Solche Opfer an *Ruwa* sind selten.

[2] Gesundheit wünscht der Dschagga zum Abschied, zum Dank und zur Huldigung.

[3] Wenn die Sonne sich zum Untergange neigt, dann heißt es: *Ruwa lyanengya mka ngawo* = *Ruwa* übergibt seiner Frau den Schild. Bis zum Morgen soll sie dann walten.

[4] Im Leipziger Ev.-Luth. Missionsblatt erzählt Missionar Gutmann Beispiele von Mondverehrung aus den westlichen Dschaggalandschaften (Jahrg. 1909, S. 17): „Der Tag, an welchem die schmale, feine Mondsichel zum ersten Male wieder am westlichen Horizont sichtbar wird, ist besonders glückbringend. An ihm muß man daher sein Gebet an den Mond tun. Wer das tun will, stellt sich an diesem Abend auf einen

Brauch. Beim erstmaligen Erscheinen der neuen Mondsichel rufen sie aus: „Mond, ich habe dich wahrgenommen! Das Rind des Vaters möge ein Kuhkalb werfen, damit ich Milch zu trinken bekomme; das Rind des Oheims aber möge ein Ochsenkalb werfen, damit ich vom Fleischanteil zu essen bekomme.“ — Der „Fleischanteil“ ist das Fleisch, das die verheiratete Schwester und der Schwestersohn vom Bruder bzw. Oheim erhält und der in der Hüfte besteht. — Aber sie sprechen nur so beim Erscheinen der Mondsichel; es bedeutet kein Gebet, sondern es sind nur Worte.

Oder, wenn die Mondsichel sich so neigt, daß sie gebeugt ist, indem das eine Ende in schiefer, nach abwärts gewendeter Stellung sich befindet, so kommt Hungersnot hieher in die Pflanzungen. Indem man aber so sagt, schreibt man die Herkunft nicht dem Mond zu, sondern *Ruwa*.

Die Sterne sind die „Rinder des *Ruwa*“. Ob er sie aber auch schlachtet, darüber weiß niemand Bescheid. Sterne, die von den Leuten in ihrem Gang beobachtet werden, sind die Venus und die Plejaden.

Es gibt zwei Venussterne, einen kleinen und einen großen.[1] In früheren Zeiten, nahe 1895, da fürchteten sich manche Leute, die eben nicht wissen, daß die Venussterne umherwandeln und sich trennen und daß der eine am Morgen sichtbar ist, vor Anfang der Morgenröte, und der andere am Abend sich zeigt an dem Ort, wo die Sonne untergegangen ist. Als sie das wahrnahmen, daß die Venus am Morgen nicht

Hügel, spuckt dem Mond viermal entgegen, wobei er ausdrücklich bis vier zählt und betet dann: „Mein Mond, gib mir Frieden, gib mir Speise, halte alle Händel von mir fern!“ Ein charakteristisches Rachegebet an den Mond lautet: „Mond ich bitte dich, brich ihm Hals und Nacken.“ — Vielleicht sind es Frauen, die sich in solcher Weise an das „Weib des *Ruwa*“ wenden.

[1] Obwohl der Moschimann den Morgenstern und den Abendstern mit demselben Worte bezeichnet, so ist ihm doch unbekannt, daß es ein Stern sei.

mehr schien, da fürchteten sie sich — sie waren der Meinung, daß die Venus alle Morgen gesehen werde — und glaubten, es würde vielleicht ein unheilvolles Ereignis eintreten, vielleicht würde ein König von einem anderen aus seinem Wohnsitz vertrieben werden. — Auch den Lauf der Plejaden pflegte man in früheren Zeiten zu betrachten. Aber jetzt sind derlei Dinge bei vielen in Vergessenheit geraten.

III

Andere Stücke aus dem Glauben der Dschagga

Die Medizinmänner

(Vorbemerkungen über das Zauberwesen bei den Dschagga. Neben dem Geisterdienst nimmt der Zauberglaube einen breiten Raum ein im religiösen Meinen und Handeln des Volkes. Allerdings ist dieser Zauberglaube und -brauch im engeren Sinn nicht zur Religion der Dschagga zu rechnen; er ist unterreligiös; mit dem Geister- oder Gottesglauben hat er nichts zu tun. Er beruht auf der Überzeugung, daß bestimmte sinnenfällige Dinge durch Beschwörungen, die in der Regel mit einer Handlung (Manipulation) verknüpft sind — bei den Dschagga spielt das Bespucken eine große Rolle —, Sitz nützlicher oder schädlicher Kräfte magischer Art werden können. Gewiß darf man da unterirdische Verbindungskanäle mit dem Fetischismus annehmen. Aber von Fetischismus selbst ist hier besser nicht zu sprechen. Jene Zauberkräfte werden von unseren Ostafrikanern durchaus als dingliche behandelt. Sie werden nirgends Objekte kultischen Handelns bei ihnen.

Der Dschagga unterscheidet prinzipiell zwischen Heil-, bzw. Schutzzauberei, die von öffentlich dafür bekannten Personen, den *wahanga* oder Medizinmännern, berufsmäßig ausgeübt und honoriert wird und zwischen der bösen, verderblichen Zauberei, die er *wusavi* (v = w) nennt. Sie gilt als ein Verbrechen, da sie den Menschen an Leib und Leben

schadet, und geht im Geheimen im Schwange, sei es, daß sie in bestimmten Familien sich forterbt, oder von einzelnen gelegentlich ausgeübt wird. Es kann natürlich vorkommen, daß ein Medizinmann sich auch auf verderbliche Zauberei versteht, was er aber selbstverständlich streng geheim hält.

Die genannten Medizinmänner nun, die ihr Handwerk nur nebenbei, nicht als einzige Beschäftigung betreiben, weil sie in der Regel dafür nur gering honoriert werden, haben mannigfaltige Tätigkeiten, die sich häufig auch auf verschiedene Personen verteilen. Da gibt es *walaša*, deren Aufgabe ist, den Verkehr zwischen den Geistern und ihren lebenden Familienangehörigen zu vermitteln, *ilaša* = die Geister befragen durch eine Art Los. Einer, der zur Zunft der *walaša* gehen will, verschwindet plötzlich vorher auf wenige Tage; es heißt dann, die Geister hätten ihn zu sich geholt, um ihm Offenbarungen zu geben. Oder er gibt an, im Traum von ihnen entführt worden zu sein.

Eine andere Tätigkeit der *wahanga* ist das *itamana* = besprechen. Sie besprechen die Krankheit, dabei verabreichen sie wohl auch Medizin[1], die sie ebenfalls besprechen; die Medizinmänner kennen eine Reihe medizinischer Pflanzen. Oder sie fabrizieren Schutzzauber, z. B. Amulette. Weiter gibt es *wahanga*, deren Tätigkeit darin besteht, solche, die durch schlimmen Zauber geschädigt worden sind, zu entzaubern. Ist jemand ein Fremdkörper, Holzkohlen, Erde oder ein kleiner Knochen, in das Fleisch hineingehext worden, so machen sie Einschnitte an der betreffenden Stelle — das nennt man: *isara* = einschneiden — und saugen (angeblich) mit dem Blut

[1] Man darf nicht glauben, daß die Naturvölker ganz ohne medizinische Kenntnisse seien. Vor etwa zehn Jahren war ein Sudanese der Schutztruppe in Moschi erblindet. Der Arzt der Militärstation behandelte ihn lange ohne Erfolg. Ohne Vorwissen des Arztes begab er sich dann in Behandlung eines heidnischen Mnyamuezimannes, der damals auf der Missionsstation Moschi arbeitete. Nach einigen Tagen kam er sehend dann zurück zum größten Erstaunen aller Europäer der Militärstation.

das Corpus delicti aus dem Körper; sie bringen dasselbe, es aus dem Munde hervorziehend, nachher zum Vorschein. Der sinnenfällige Gegenstand, der Leib und Leben eines Menschen bedrohte, könne aber auch von ihm entfernt sein. Der böse Zauberer nimmt bestimmte Dinge, die mit Leben und Leib des Menschen oder Viehes zusammenhängen, z. B. Haare, Fingernägel, heimlich weg — die Dschagga nennen das: *iwuta tifo* = eine Spur nehmen —, und verbirgt sie unter Verschwörungsformeln und Flüchen an einem unbekannten Ort. Dann gehen gegen Leib und Leben dessen, mit dem jenes Ding in Verbindung gestanden hat, unheilvolle Folgen aus. Da ist es denn Aufgabe des Medizinmannes, herauszubringen, wo der böse Zauber verborgen liegt. Dies nennt man *ikutwo*. Dabei spielen Rauch und Gnuschwanz eine Rolle. — Umgekehrt kann der *mhanga* seinerseits ein Übel oder eine Krankheit „binden" (*ifunga*), eben dadurch, daß er einen Stoffteil aus dem kranken Körper fortbringt und irgendwo unterbringt.)

Da aus ihrem Glauben an die Geister und an *Ruwa* den Leuten kein wahrer Segen und kein Friede kommt, so haben sie nichts, worauf sie vertrauen können. So suchen sie denn die Medizinmänner auf, die im Besitz von Heil- und Schutzzaubermitteln sind, die auch Amulette zu verfertigen verstehen zum Schutze ihres Lebens und zur „Bindung" (Unschädlichmachung, Abhaltung) von Dingen verschiedener Art.

Wenn jemand erkrankt, so gibt er sich nicht zufrieden mit Orakeln und Opfern, sondern er bemüht sich in vielerlei Weise. Er ruft einen Medizinmann, der zu besprechen versteht, und dieser bespricht ihn. Was ist nun ein solcher, der zu besprechen versteht, für ein Mensch? Er hat Zaubermittel, die die Krankheit „beschwichtigen" (*yolora* abkühlen) und andere, er weiß auch den Ort, wo eine schlimme Zauberei hinversteckt worden ist. Es heißt aber auch, daß ein Medizinmann, der Besprecher ist, auch imstande sei, einen Menschen zu behexen (mit schlimmer Zauberei), so daß er sterbe. — Er

ist auch im Besitz von einer Wurzel *ndalaho* (von sehr starkem Geruch) und vieler Arzneien oder eines Gnuschwanzes. Alle diese Dinge hat er von einem anderen Medizinmann erstanden, der vor ihm tätig war. Im Begriff, einen Kranken zu besprechen, kaut der die Wurzel *ndalaho,* so daß der gute Geruch spürbar wird, und nimmt etwas Wasser in den Mund. Dies getan, so faßt er, falls der Patient etwa an Kopfweh leidet, dessen Kopf mit beiden Händen und spricht: *pya — pya — pyiňo* werde kühl wie der Baumschliefer und das *mĕnde*![1] Weiter zählt er auf (mit dumpfer, murmelnder Stimme) Namen von Bergen und Flüssen, die er kennt. Ist er fertig mit dem Besprechen, so knackt er mit den Fingergelenken oder er sucht ein Orakel mit dem Blatt einer Drazäne und gibt dir an, daß du den Geistern Bier spenden sollest oder etwas anderes. Ein großer Medizinmann ist auch im Besitze von guten Arzneien; die holt er hervor, bespricht sie und gibt sie dir. Die Arznei heilt dich dann im Verein mit der Besprechung.

Zu einem Verrückten *(msuko)*[2] wird ein Medizinmann gerufen. Er kommt und entfernt einem verschiedene Dinge aus dem Leibe (die hineingehext worden sind und den Wahnsinn verursacht haben), als da sind: eine Feder, Fingernägel. Er bespricht und bindet sie in ein Bündelchen, das dann an einem Orte verborgen wird, der zwar den Angehörigen des Verrückten bekannt ist, diesem selbst aber nicht. Das nennt man „Binden des Wahnsinns“. Zuvor schlachtet man ihm (dem Medizinmann)

[1] Der Baumschliefer *(dendrohyrax)*, ein murmeltierartiger Nager, der im Gürtelwald des Berges lebt, ist den Dschagga heilig; sein Blut dient den Zwecken des *yolora*, der Beschwichtigung schädlicher Mächte. Auch das *mĕnde* genannte Tier ist heilig; ich kann es nicht identifizieren.

[2] Man darf nicht glauben, daß die „Naturvölker“ frei wären von Störungen des Nervensystems. Temporärer Wahnsinn scheint bei den Dschagga nicht ganz selten zu sein. Die Sache bedürfte der Untersuchung. Es ist nicht unmöglich, daß es sich in manchen Fällen um eine Autosuggestion handelte.

ein Stück Kleinvieh. Wird der Verrückte gesund, so erhält er ein Rind.

Auch der Aussatz wird „gebunden".[1] Der Medizinmann gibt dem Kranken Arznei und saugt den Eiter mit seinem Munde aus der kranken Stelle. Manche tun den Eiter in eine Kürbisflasche, in der sich Milch befindet, die wird dann auf den Markt getragen und dort (unter die Marktprodukte) hineingeschmuggelt. Deswegen mögen viele Wohlhabendere keine Milch vom Markte. Hat etwa die Arznei den Aussätzigen gesund gemacht, so heißt es, der Medizinmann habe den Aussatz „gebunden".

Einer schwangeren Frau wird eine Schnur besprochen vom Medizinmann, die sie sich anlegt, um keine Fehlgeburt zu haben.

Jeder Mensch aber wünscht ein Amulett *(mbingu)* oder ein „Hölzchen", das eingekerbt ist in der Mitte. Es ist besprochen. In der Mitte hat es ein Loch, so daß es, unter den Perlen an einer Schnur aufgereiht, am Halse getragen werden kann. Die Amulette und „Hölzchen" bilden ein Schutzmittel für den Menschen, daß er nicht behext, von keinem wilden Tier gefressen werde, daß man ihn gern habe, usw. Wenn du mehrere Amulette anhast und dich etwa anschickst, Bier zu trinken, so tröpfelst du zuerst etwas Bier auf das Amulett.[2] Wenn etwa ein böser Zauber darin ist, so kann er dich nicht mehr behexen. Manchmal erhält man auch ein Amulett, das man verschluckt und das im Leibe bleibt. Wird einem dann etwas zum Genusse gereicht, das Zauberei enthält, so erbricht man das Genossene wieder. Den Häuptlingen wird eine Baumschlange besprochen, die sie verschlucken und die in ihrem Leibe lebendig bleibt. Kein Mensch kann ihn dann mehr behexen. Bei seinem Tode kommt dann die Schlange von selbst wieder hervor.

---

[1] Es wird sich wohl hier nicht um die echte Lepra, sondern um einen aussatzähnlichen Ausschlag oder langwierige Geschwüre handeln

[2] Auf andere Amulette wird im Augenblick der Gefahr gespuckt.

Oder wenn dir Holzkohle oder ein Knochen von irgendeinem Lebewesen in den Leib gehext worden sind, so rufst du den Medizinmann, und er kommt, dir einen Einschnitt zu machen. Zuerst steckt er ein Feuer an mittels des Feuerquirls und Feuerbrettchens; an dessen Rauch riecht er und erkennt so, an welcher Stelle du behext bist. Dann macht er einen Einschnitt und bringt mit seinen Backen die Kohle hervor.

Oder es gibt böse Zauberer, die von deinem Leibe dir eine „Schur“ nehmen, Haar oder etwas anderes, infolgedessen du erkrankst und hinschwindest, bis du endlich stirbst. Von der Frau wird Menstrualblut genommen und sie ist dann nicht imstande, ein Kind zur Welt zu bringen. Auch Milch von den Kühen wird fortgenommen und in einer Baumhöhle verborgen, oder der böse Zauberer wirft ein Zaubermittel in die Rinderabteilung, dann trocknet die Milch ein (im Euter).

Aber vielfach nimmt man wahr, daß die Medizinmänner bewußte Betrüger sind. Manche sieht man mit Kohle in den Backen, wenn sie von zu Hause kommen. Manche haben andere Dinge, z. B. solche, die zu schlimmer Zauberei dienen; sie geben aber an, sie hätten sie entfernt aus dem Leibe oder der Hütte eines Menschen.

Die bösen Zauberer

Worin besteht die böse Zauberei bei den Dschagga? Es sind Dinge vielerlei Art, die zubereitet werden, um dem Widersacher im geheimen an Leib und Leben zu schaden. Und zwar werden diese schlimmen Zaubermittel hauptsächlich von bestimmten Tieren genommen. Aber bestimmte Kunde von dieser schlimmen Zauberei könnte man sich nur durch die Zauberer selbst verschaffen. Die anderen wissen nur dies und jenes davon. Es geht auch nicht an, etwa einen Zauberer zu bitten, er solle einem diese Dinge mitteilen. Kommt man zu einem Zauberer und bittet ihn, daß er es einem „zeige“, so ist man selbst ein zweiter Zauberer geworden. Soviel sich davon

erkennen läßt, sind es Schlangen, Kröten, Krähen und Krokodile, die zur Bereitung dienen. Die Betreffenden selbst aber kennen viele Tiere und Kräuter. Wie es viele Heilzauber gibt, so auch viele verderbliche. Die Tiere verbrennen sie auf einer Topfscherbe zu Ruß und heben ihn auf an einem verborgenen Orte, wo kein Mensch es sehen kann.

Schlimme Zauberei findet sich bei einem jeden Menschen, der sie betreiben will, sei es ein Mann oder ein Weib, oder seien es Kinder, die darin unterwiesen sind. Die Männer haben aber zum Teil andere Zaubermittel als die Frauen.

Wie fängt es nun einer an, um ein böser Zauberer zu werden? Auf zweierlei Art und Weise: a) Es gibt Familien, die sich von jeher mit der schlimmen Zauberei beschäftigen. Der Großvater zeigt sie dem Vater, der wieder dem Sohne. Auch die Frau, die Zauberin ist, hat es übernommen von Mutter und Großmutter. Ein Mann zeigt aber einem Mädchen keine Zaubermittel. Ist jemand alt und der Sohn noch klein, so zeigt er es seinem Weibe, damit später das Weib den Sohn unterweise. Das Weib, das keine Tochter hat, zeigt es dem Sohne, wenn der Mann gestorben ist.

Wenn der Vater oder die Mutter vom Tod übereilt wird, ohne das Kind in der Zauberei unterwiesen zu haben, so spricht die Großmutter oder die Tante (Vaterschwester) zu diesem: „Salbe mich! Ich will dir das „Herkommen“ deiner Mutter, bzw. unseres Großvaters zeigen.“ Das Kind bringt ihr dann Milch und Fett. Wenn es ein Mann ist (der einem das „Herkommen“ zeigt), so schlachtet man ihm eine Ziege. Dann ruft er einen nächtlicherweise und unterweist einen. Denn es bringt Unheil, wenn die Eltern sterben, ohne dem Kinde das „Herkommen“ gezeigt zu haben — die (in der Familie erbliche) Zauberei nennt man das „Herkommen“ —: Die Nachkommen würden von Übeln heimgesucht werden. Wenn er ein Kind erzeugt, so würde er sterben. Oder er würde oft erkranken.

b) Manche andere Leute kaufen die Zaubermittel, wenn sie zu behexen wünschen. Man erwirbt sie aber von einem Angehörigen eines fremden Landes; z. B. damals, als die Wakamba im Lande waren, kauften viele Moschileute von ihnen oder von den Taitaleuten. Zaubermittel von einem in der Nähe Wohnenden zu kaufen ist gefährlich. Einer, der im Besitz von solchen ist, wagt nicht, zuzugestehen, daß er ein Zauberer sei; er fürchtet sich, man möchte ihn darum fragen, um ihn zu verraten, so daß es unter den Leuten auskäme. Doch mögen sich nicht viele Leute Zaubermittel erwerben. Was die Zahl der Zauberer anbetrifft, so mag es in einem solchen Ländchen, wie Pohomo, etwa gegen ein Hundert geben, Männer und Frauen zusammengenommen.[1]

Wie man zaubert, und welche Macht der Zauberei eignet

Hinsichtlich der bösen Zauberei sind, nach dem Glauben der Leute in den Pflanzungen, zwei Dinge zu bemerken:

Zum ersten gibt es Eßzauber (*kiṛēyo*)[2], der einem in die Speise getan wird. Man wird überredet zum Essen und es (die Speise samt dem Zauber) bleibt im Leibe stecken, so daß man entweder bald stirbt oder nach wenigen Tagen. Es geschieht auch, daß man am Leibe siech wird und ein ganzes Jahr die Krankheit mit sich herumschleppt, bis sie zum Tode führt. Ein anderer Genußzauber, von dem ich zu hören pflege, wird in das Wasser der Kanäle geworfen. Die Leute dort in der Landschaft, die das Wasser trinken, sterben dann aus. Davon wird aber erzählt als von etwas, das in früheren Zeiten vorgekommen sei, nicht jetzt.

Zum zweiten gibt es böse Zauberei, wobei mit dem Mund oder in Gedanken Beschwörungsformeln gesprochen werden.

---

[1] Die Landschaft Nohomo hat etwa 1500—2000 Bewohner.

[2] Hierbei spielen sicher vegetabilische, den Zauberern bekannte Gifte eine Rolle.

Wenn du etwa eben über dem Essen bist, so kann ein Zauberer, der dich dabei sieht, sei es, daß er nahe sei, oder daß du dich in der Hütte befindest oder er, dich behexen, so daß du stirbst oder erkrankst. Wenn ein Weib ihr Kind säugt, so kann ein Zauberer das Kind behexen mittels der Milch, die es trinkt. Ein Zauberer kann Kohlen, Erde, Steine in deinen Leib hineinzaubern; er nimmt eine „Spur" von dir, etwa von deinen Haaren, verbirgt sie und du wirst krank und siech. Ein Weib „wirft" ein Zaubermittel, entfernt von dir (aber so, daß sie dich im Auge hat), so bekommst du Kopfweh und Fieber. Auch die Rinder werden behext. Der Zauberer stößt nächtlicherweise an deine Hütte mit seinem Gesäß, dann kommt das Zaubermittel in die Hütte in einem Bündelchen und gräbt sich von selbst in die Erde. Die Kuh kann dann nicht mehr gemolken werden; mit der Milch ist es vorbei. — Ein anderes: Der Zauberer kann das Kind behexen in seiner Mutter Leib. Das Kind wird dann krank geboren. Es gibt Kinder, die nach der Geburt nicht den ganzen Unrat entleeren können, denen es im Leibe stecken bleibt. Das schreibt man der Zauberei zu.

Wie stellen es nun die Leute an, daß sie sich schützen, um nicht ganz (von den Zauberern) vertilgt zu werden? Es gibt dazu drei Wege: a) Vorsicht, b) Heilmittel, c) die Medizinmänner, die Einschnitte machen und die Zauberer ausfindig machen.

a) Der Eßzauber würde die Leute vertilgen, wenn man nicht auf der Hut wäre. Bei jedem Menschen, der dir Essen gibt, merkst du auf, ob er zuerst davon genieße. Tut er das nicht von selbst, so sprichst du zu ihm: Danke! Nimm nun, bitte, einen Bissen! Nimmt er zuerst einen Bissen und schluckt ihn hinunter, so nimmst du die Speise in Empfang und issest. Wenn er etwas Schädliches hineingetan hat — tückische Weiber, die keine (anderen) Zaubermittel haben, tun Menstrualblut von sich hinein —, so wird er nicht kosten wollen. Sucht er dich zu hintergehen, so verweigerst du die Annahme (der Speise). Eine andere zur Vorsicht dienliche Sache: Jeder soll das Essen

an einem Ort aufheben, wo es nicht gesehen wird. Es gibt Leute, die mischten böse Zaubermittel in das Essen, um einen, den sie haßten, damit ums Leben zu bringen; es (das verzauberte Essen) tötete aber ihre eigenen Kinder. Man pflegt den kleinen Kindern auf jede Weise einzuprägen, sie dürften keine Speise essen, die sie von jemand erhielten, der nicht zum Hause gehöre, auch dürften sie sich nicht bei den Leuten herumtreiben. Wenn du jemand als schlimmen Zauberer kennst, so hältst du ihn von öfteren Besuchen bei dir ab. Denn wenn man mit dem bösen Zauberer Freundschaft macht, gerade dann will er einen behexen.

Gegen einen schlimmen Zauberer, der nicht bekannt ist, wird der Fluchtopf[1] „geschlagen“ damit er aus Furcht vor dem Fluchtopf ablasse von seiner Zauberei. Verhält er sich darauf nicht ruhig, so gibt man ihm das *Kimanganu*[2] zu trinken. Wird er dadurch überführt, so fürchten sich die Leute vor ihm und machen ihm Vorhalt.

b) Ein böser Zauberer, der einem Kind schädliche Speise gegeben hat und der entdeckt wird, wird gescholten. Man sagt ihm, daß, falls das Kind sterben würde, er (das Blutgeld) zahlen müßte. Da bringt er dann ihm bekannte Arzneien hervor, tut sie in ein anderes Essen, gibt es dem Kind und es genest.

Aber auch die Leute selbst kennen viele Arzneien, die sie nehmen, wenn sie wissen, daß sie behext sind.

c) Ist ein Mensch behext mit Kohlen, Erde oder einem Knochen, so kann diese Dinge nur einer der oben beschriebenen Medizinmänner entfernen.

Was veranlaßt nun die Leute dazu, schlimme Zauberei zu treiben? Da gibt es ein Behexen des Menschen, dem man

[1] Eine Art magisches Bann- und Ächtungsmittel. Siehe Globus Band LXXXV No 7.

[2] Gottesurteil zur Überführung des Schuldigen und Reinigung des Unschuldigen. Es besteht in einer Abkochung von Stechapfel, unter deren betäubendem Eindruck der Schuldige gesteht.

feind ist. Der Hauptgrund aber, weswegen sie einander behexen, ist die Mißgunst. Diese ziehst du dir zu, wenn du etwa den andern übertriffst an Schönheit des Leibes oder an Ansehen unter den Menschen, wenn du mehr Vieh besitzest als andere, wenn du besser als andere zu ackern verstehst, wenn du mehr Kinder hast und durch vieles andere mehr. Ein Weib, die wahrnimmt, daß der Mann die zweite Frau mehr liebt als sie, wird neidisch. Oder ihre Mißgunst wird hervorgerufen durch den Umstand, daß ihre Mitfrau Kinder hat, sie aber keine. Wenn ein Mann selten schlachtet, und er hat eine Mutter oder eine Frau, die Zauberinnen sind, so wünschen sie, daß er erkranke, damit er ein Opfertier schlachte und sie sein Fleisch zu essen bekämen.

Wenn es auch nach alledem so aussieht, als ob die Menschen die böse Zauberei liebten, so darf man doch daraus nicht schließen, daß diese ihnen etwas Gutes verschaffe. Den Leuten ist die schlimme Zauberei ein Abscheu. Man sagt: Geht ein schlimmer Zauberer an einem Ort vorüber, wo ein kleines Kind sich befindet, das noch nicht gelernt hat, einen Menschen zu fürchten, so erkennt es doch den Zauberer und fürchtet sich vor ihm. Und oft geschieht es, daß einem Weib, das viele Kinder ihrer Kameradinnen zugrunde gerichtet hat, auch die eigenen alle sterben. Oder sie selbst erfährt viel Unglück. Dann sagt man, sie habe ein Mitglied der Sippe behext (einer Respektsperson durch schlimme Zauberei den Tod gebracht), das habe ihr solches angetan; dieser Mensch suche sie mit Übeln heim. Unter diesen Verhältnissen will ein Teil der Leute von der schlimmen Zauberei gar nichts wissen, sie vererben weder solche in ihrer Familie, noch mögen sie welche durch Kauf erwerben.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Religionen der Naturvölker Amerikas 1906—1909

Von **K. Th. Preuß** in Berlin

Nordamerika

Allgemeines. Von einer Methode der amerikanischen Forschungen in religionswissenschaftlichen Fragen der Ethnologie kann man im wesentlichen nur in bezug auf die Auffindung neuen Materials sprechen. Hierin nehmen die Amerikaner — andere Nationen kommen nur für die Erforschung der Eskimo Grönlands und ein wenig für Britisch Nordamerika in Betracht — schon längst einen Ehrenplatz ein, aber so hervorragende Schilderungen wir schon aus früherer Zeit besitzen, so ist doch ein Fortschritt nach der Seite eindringenderer Beobachtung und vor allem des gleichmäßigeren Wertes alles Erschienenen nicht zu verkennen. Nur in der Aufzeichnung des Textmaterials herrscht noch, mehr als nötig ist, die englische Sprache statt

der einheimischen Idiome vor. Auch wird nicht immer genau auseinandergesetzt, wie die Texte und Ergebnisse zustande gekommen sind, inwieweit die einheimische Sprache beherrscht wurde u. dergl. m., was zur Beurteilung des Inhaltes notwendig wäre. Anerkennend muß hervorgehoben werden, daß außer der Veröffentlichung des Rohmaterials mehr als früher zusammenfassende Übersichten gegeben werden, wodurch ein schöner Anfang zu einem psychologischen Verständnis gemacht und dem Berichterstatter die Arbeit erleichtert wird. Möchte nun auch der Grundsatz aufkommen, Mythen- und Geschichtensammlungen nie ohne den Versuch einer Erläuterung zu veröffentlichen statt der hier und da vorhandenen „abstracts“.

Gegenwärtig ist die Fülle des Materials, so viel auch noch zu tun bleibt, so gewachsen und das Verlangen nach Übersicht so groß geworden, daß wir nunmehr auch moderne, sonst in jeder alten Wissenschaft vorhandene Hilfsmittel, bekommen haben bzw. in den nächsten Jahren zu erwarten haben. Ein solches ist das ungemein nützliche alphabetische Handbook of American Indians north of Mexico edited by Frederick Webb Hodge in two Parts. Part I[1], an dessen Herstellung sich fast 50 amerikanische Gelehrte seit vielen Jahren beteiligt haben. Es gibt vor allem über jeden Namen, der je auf eine Indianergruppe angewandt ist, Auskunft, schildert kurz jeden Stamm und gibt unter den Stichworten der Kulturelemente auch vielerlei Religiöses, z. B. unter color symbolism (sehr lehrreich), dances, eagle, fasting, feasts, fetish, games, masks, mythology usw., die freilich nur einen ganz ungefähren Begriff geben können und meist für solche sind, die der Amerikanistik ferner stehen. Empfehlenswert auch für Amerikanisten ist hier besonders der wohldurchdachte Artikel über mythology von Hewitt, dem wohlbekannten Autor von „Orenda and a Definition of Religion“.[2]

---

[1] *Bureau of American Ethnology Bulletin 30,* Washington 1907 X u. 972 S. [2] S. dieses *Archiv* VII 232 f.

Der Artikel „games" in dem Handbook stammt von Stewart Culin und ist ein aus dem Vollen geschöpfter wertvoller Auszug seines großen Werkes Games of the North American Indians[1], über das ich nunmehr zu berichten habe. In erster Linie ist es ein genaues Nachschlagewerk, geordnet nach Spielarten und innerhalb derselben nach linguistischen Gruppen, wozu noch ein vorzüglicher Index und eine Spieltabelle kommt. Allein so nützlich das an sich wäre und so gern man ähnliches auch über sonstige Geräte — denn es handelt sich nur um Spiele, die mit Hilfe von Geräten unternommen werden — und über irgendwelche andere Parallelerscheinungen bei den verschiedenen Stämmen hätte, so muß man doch verlangen, daß zugleich über die Art der Verbreitung und über den psychologischen Ursprung nachgedacht werde. Und das hat auch Culin getan. Er schließt auf einen religiösen Ursprung der Spiele. In der Einleitung zu jeder Spielgruppe gibt er kurz an, in welchen Fällen die betreffenden Geräte oder eins von ihnen nicht zum Spiel, sondern auf Altären, bei Zauberzeremonien, als Amulett, als Schmuck und Maskenemblem gebraucht werden. So liegen zahlreiche Geräte auf den Altären der Hopi und Zuñi und begegnen in ihren Zeremonien, der Ring des hoop and pole game, bei dem ein Speer oder dergl. in den Ring geschleudert wird, liegt auf dem Altar des Sonnentanzes der Arapaho und bedeutet die Sonne, der Ring mit vier Pfeilen dient auch zur Krankenheilung bei den Oglala Dakota und bezieht sich auf die vier Weltteile zwischen Zenith und Nadir. Bei den Navaho gibt er den mit ihm berührten Gliedern und besonders dem Munde des Kranken Kraft und auch ethische Tugenden, und

---

[1] *24th Ann. Report of the Bur. of Ethnol.*, Washington 1907 S. 1—809. Ich ergreife hier die Gelegenheit, um Mr. W. H. Holmes, Chief of the Bureau, zu bitten, den Anmerkungendruck der Reports etwas größer zu gestalten, da längere Anmerkungen in dem jetzigen Petitdruck stets Augenschmerzen hervorrufen.

die zwölf dabei gebrauchten Exemplare werden nachher in der Dreizahl nach den vier Richtungen fortgelegt. Ring und Pfeil bilden Nase und Mund der Maske des Hehea Onkel Katschina-Dämons (Hopi), Ring und zwei Pfeile den Kopfschmuck der Flötenpriester (Hopi). Der genetzte Ring desselben Spiels als Amulett und Haarschmuck ist weit verbreitet (S. 427). Der Netzschläger (Rackett) des Ballspiels dient den Missisauga-Indianern (Ontario) als ein Gerät, um damit die Zukunft zu schauen usw. Auch gibt es zahlreiche direkte Angaben der Indianer über die magischen Ziele der Spiele selbst. Vertreibung von Krankheiten, Herbeiführen des Regens, Wachstum von Pflanzen und Tieren, Stärkung der eigenen Zauberkraft, guten Erfolg u. dergl. m. Dazu ist die Zugehörigkeit der Spiele zu den religiösen Festen zweifellos.

Culin will aber noch näher dem Ursprung der Ziele nachgehen. Zu diesem Zwecke geht er vom Mythus aus. Doch müssen wir uns vorläufig mit einer summarischen Angabe begnügen, denn eins seiner Hauptargumente, die Zwillingsmythe, will er erst an anderer Stelle entwickeln. Der Verfasser sucht nämlich den gemeinsamen Ursprung der Spiele und entsprechenden Zeremonien in den Helden, die durch List und magische Spiele ihre Gegner überwinden, und meint, ihr Grundtypus seien der Morgen- und Abendstern, die Patrone des Spiels, die Herrscher im Osten und Westen, über Tag und Nacht, Sommer und Winter. Als konkretes Beispiel führt er die Zwillings-Kriegsgötter der Zuñi an, denen als Herren des Schicksals und der Mutmaßung in der Tat die verschiedenen Spielgeräte und zwar je in der Vierzahl zugeschrieben werden. Ebenso haben ihre Waffen, Wurfkeule, Bogen und Pfeile bzw. Lanze und Wassernetzschild gewöhnlich vierfache Abzeichen, indem auf jeden ein Paar kommt. Culin meint nun, die Spielgeräte seien meist Nachbildungen dieser Waffen, die Würfelstöcke z. B. seien Pfeilschäfte bzw. kleine Bögen, auch die Wurfstäbe, die man besonders auf Eis und Schnee gleiten läßt (snow-snake),

seien ursprünglich Bögen (bei den Omaha sind sie wirklich Bögen) oder sie seien mit den Keulen der Zuni-Kriegsgötter zu vergleichen, der genetzte Ring des hope and pole game sowie der Netzschläger des Ballspiels sei aus ihrem Wasserschild hervorgegangen usw. Die Folge dieser Meinung ist, daß Culin nun überhaupt die Verbreitung der Spiele von Südwesten aus, wo ihre Verwendung in Mythen und Zeremonien so deutlich ist, über Nordamerika wie auch „vielleicht“ nach Süden, nach Mexiko usw. annimmt.

Würden wir nun auch die Meinung des Verfassers dahin abändern, daß nicht Zeremonien und Spiele, wie er meint, von den Himmelsmythen, sondern alles drei, Zeremonien, Spiele und Mythen aus derselben Ursache, nämlich aus astralen Anschauungen und Riten, den vier Weltrichtungen usw. ihren Ursprung haben, so könnte man vielleicht vor einer solchen Konsequenz erschrecken, doch habe ich selbst für das mexikanische Ballspiel und das der Vereinigten Staaten einen himmlischen Ursprung, die Nachahmung des Sonnenlaufs, annehmen müssen.[1] Ich glaube aber doch, daß man die Spiele und ihre Geräte zunächst nicht sämtlich unter dem Gesichtspunkt der Zuñi-Zwillingsmythe und eines südwestlichen Ausgangsortes betrachten darf, sondern jedes Spiel an sich studieren muß, und dann wird man wohl auch manchmal den Himmel, wenn auch nicht die Religion, zur Erklärung entbehren können.

Eskimo. In dem Werke The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay from Notes Collected by Captain

[1] *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde,* Berlin 1905 S. 362f., 378f. Auch die Möglichkeit, daß Morgen- und Abendstern in den Helden nordamerikanischer Mythen zu erkennen sind, halte ich für gegeben, besonders seitdem ich bei den Cora dieses Brüderpaar so lebendig gefunden habe. So halte ich jetzt die (a. a. O. 375f.) erwähnten Brüder der Cherokee und Menominee (Manabush) für Morgen- und Abendstern, was den dortigen Ausführungen völlig entsprechen würde. Doch nannte ich sie die Sonne und das Feuer in der Unterwelt.

George Comer, Captain James S. Mutch and Rev. E. I. Peck bietet Franz Boas[1] auch in religiöser Hinsicht eine ausgezeichnete Ergänzung zu seinen eigenen Beobachtungen in Baffinland und zugleich sehr vieles Neue für die Zentraleskimo überhaupt. Ja die Unmenge von Tabuvorschriften und Gebräuchen im täglichen Leben, zur Erlangung von Nahrung und zur Abwehr von Krankheit, die erst durch die eingehenden Untersuchungen zutage getreten sind, heben diese Eskimo nun vor den andern heraus und befestigen das Bild der Primitiven als einer im höchsten Maße von religiösen Ideen geleiteten Menschheit, zumal alle abergläubischen Handlungen Gemeingut sind und nicht von den Schamanen ausgehen, eine so große Rolle diese außerdem noch spielen. Eine sehr große Anzahl von Mythen und Erzählungen, freilich nicht im Urtext, und Schilderungen von wirklichen Vorfällen führen besonders gut in die religiösen Anschauungen ein, während die kurz angeführten Tabuvorschriften meist das Gefühl erwecken, wie viel uns noch fehlt, um die Tatsachen zu verstehen. Eine Reihe Erzählungen sind ihnen übrigens mit den Smith-Sund-Eskimo gemein, wie Boas nachweist.

Die auch sonst verbreitete Anschauung, daß menstruierende Frauen und die Berührung von Leichen den Erfolg auf der Jagd hindern, ist hier durch eine besondere Theorie begründet. Solche Leute erscheinen nämlich dunkel und ein Dampf steigt von ihnen auf. Das ist aber nur den dadurch unangenehm berührten Seetieren sichtbar und veranlaßt sie, sich fern zu halten. Deshalb müssen die Frauen ihren Zustand und ebenso Fehlgeburten offenbaren, damit man sich vor ihnen hüten kann. So kommt es wohl, meint Boas mit Recht, daß die nachträgliche Beichte nicht nur eines solchen Zustandes, sondern jeder verletzten Tabuvorschrift das dadurch herbeigeführte Mißgeschick sofort wieder aufhebt. Auch die Vorschriften nach

[1] *Bulletin of the Amer. Museum of Nat. Hist.* XV, Part 1. 2, New York 1907. 570 S.

erfolgter Tötung von Tieren, die von andern Gegenden ebenfalls genugsam bekannt sind, haben zum Teil ihre Theorie. Die Seelen gewisser Seehundsarten und Walfische bleiben drei Tage beim Körper und alle Tabuverletzungen haften an ihr und verursachen ihr Schmerz. Wenn sie dann herab nach Sednas Wasserreich gehen, werden eben dadurch auch deren Hände wund, und sie straft die Leute durch schlechtes Wetter, Krankheit und Tod, bis das Vergehen gebeichtet ist. Bei Beobachtung der Tabuvorschriften dagegen lassen sich die Tiere gern wieder töten, wenn sie von Sedna wieder emporgesandt werden, und suchen sogar eigens zu diesem Zwecke den Menschen auf. Solche Tabuübertretungen sind z. B. das Entfernen von Öltropfen unter der Lampe, Schütteln der Bettunterlage, Abkratzen des Eises von den Fenstern. Besonders komplizierte Vorschriften herrschen für die Vermeidung alles dessen, was zu Walroß bzw. Renntier gehört, wenn man das eine bzw. das andere der beiden Tiere jagt, da sie nach einem Mythus eine Abneigung gegeneinander haben. Also wiederum eine nachträgliche Theorie. Boas möchte daraus etwas kühn schließen, daß die Eskimo früher gar nicht an der See gelebt haben. Tabuverletzungen hängen sich auch an die eigene Seele und machen den Betreffenden, oder im Falle eines Vergehens der Mutter ihr Kind krank. Die Seelen Verstorbener bringen bei Übertretungen von Tabuvorschriften anläßlich des Todesfalles ebenfalls starken Schneefall, Krankheit und Tod. Die Vergehen hängen sich an die Seele, sie muß vom Angakok (Schamanen) aufgesucht und durch blutige Messerstiche von den Anhängern befreit werden.

Im Herbst ist die größte Zeremonie, wenn Sedna, nachdem die Seelen der Angakut (Plural von Angakok) sie besucht und ihre Versprechungen und Vorschriften aus ihrem Reiche zurückgebracht haben, ihrerseits die Menschen aufsucht. Ist sie nahe genug, so schleudert der Angakok — angeblich zu ihrem Vergnügen — die Harpune nach der Mutter der Seesäugetiere,

worauf sie schleunigst in ihr Reich zurückflieht. Boas meint, das geschehe in demselben Sinn wie das erwähnte Stechen der Seele von Verstorbenen, nämlich zur Befreiung von den ihr anhaftenden Übertretungen der Menschen. Merkwürdigerweise soll durch Austausch von Weibern ihr Rückzug beschleunigt werden. Solch zeremonieller Weibertausch kommt hier übrigens auch bei andern Gelegenheiten vor. Am nächsten Tage kommt die Dienerin Sednas maskiert, und es wird fröhlich gefeiert. Unter anderem fassen die im Sommer bzw. im Winter Geborenen zusammen je an ein Strickende und ziehen. Siegt der Winter, so ist viel Nahrung, im andern Falle schlechtes Wetter zu erwarten. — Es ist Sitte, sehr viel Amulette zu tragen, die zum Teil ganz unauffällig an der Kleidung angebracht werden. Die Spitze eines Renntierschwanzes, an den Rock genäht, gibt z. B. Erfolg auf der Renntierjagd. Mit dem Kind macht die Mutter die Bewegung des Kayakruderns und Bogenschießens nach dem Essen durch, und schleudert die Gabel in die Eßschüssel, was das Harpunieren eines Seehundes bedeutet. Dadurch wird der Knabe ein geschickter Jäger.

Über die nördlichsten Bewohner der Erde, die Eskimo von Cap York und Smith Sund in Grönland, haben wir ein äußerst anziehend geschriebenes Werk von dem Mitgliede der „Dänischen literarischen Expedition“ (1902—1904) Knud Rasmussen, The People of the Polar North, das aus zwei dänisch geschriebenen Werken des Verfassers[1], von G. Herring zusammengestellt und ins Englische übersetzt ist.[2] Es ist ein eigenartiger Fall, daß hier ein Autor, der besser wie die Eskimo selbst Kayak zu fahren und den Hundeschlitten zu lenken weiß, der fast seine ganze Kindheit in Westgrönland zugebracht und selbst etwas Eskimoblut in den Adern hat, vertraut mit ihrer Sprache und voll tiefen Verständnisses, ja voller Liebe für diese einsamen Menschen uns ihr

[1] Ihre Titel lauten englisch *New People* und *Under the Lash of the North Wind.* [2] London 1908 XX u. 358 S.

Denken und Fühlen vermittelt und den Schatz ihrer Mythen und Erzählungen vorlegt. Infolge dieses dichterischen Gefühlstones sind freilich seine Ausführungen nicht immer so streng wissenschaftlich, wie man es wünschen möchte. Über diese nördlichsten Eskimo gab es außer den Bemerkungen der Polarfahrer und A. Kroebers ethnologischen Studien, die er an sechs von Peary nach New York gebrachten Eskimo anstellte[1], keine ausführlichen Nachrichten. Sie werden aber durch Rasmussens Tätigkeit — er hat seit den Forschungen, auf denen dieses Buch beruht, schon zwei weitere Expeditionen dorthin unternommen — wohl bald zu den best bekannten gehören. Für die Religion sind vor allem die Mythen und Erzählungen wichtig, die über Tabugebräuche, Macht der Schamanen u. dergl. mehr aufklären und — ebenso wie die Religion überhaupt — mit denen der zentralen Eskimo vielfach übereinstimmen. Die übrigen Kapitel enthalten allenthalben kurze Bemerkungen über Religion und Schilderungen mythischer Denkweise im täglichen Leben. Besonders eigenartig und ergiebig ist aber das Kapitel über Amulette (S. 138 f.) und Zaubersprüche (S. 140 f.). Im ersteren Fall handelt es sich um eine Menge durchsichtiger Tatsachen von Analogiezauber. Ein Stückchen eines Herdsteins in die Kleider genäht gibt langes Leben und Stärke im Unglück, da es Generationen hindurch dem Feuer widerstanden hat. Frauen, die den Kopf eines Kittiwake ins Kleid nähen, gebären nicht zu große Kinder, da der Vogel nur kleine Eier legt usw. Die Zauberformeln, von denen Rasmussen sieben anführt, sind alt und feststehend und dienen gegen Krankheit, Gefahr und Mißerfolg beim Fang, doch dürfen sie nicht mißbraucht werden, sonst verlieren sie ihre Kraft. So sagt man, um beim Beschleichen eines Seehunds nicht gesehen zu werden: „Laß mich verschwinden zwischen der Erde und dem Gletscher.“ — Auch von den West- und Ostgrönländern, bei denen sich Rasmussen

[1] *The Eskimo of Smith Sund, Bull. Amer. Museum of Nat. Hist.*, New York XII 1900 S. 265—327.

vorher und nachher aufgehalten hat, enthält das Werk u. a. religiös brauchbare Erzählungen.

Indianer der Nordwestküste. John R. Swanton, einer der scharfsinnigsten und unermüdlichsten amerikanischen Beobachter, hat uns in seiner Abhandlung Sozial Condition, Beliefs and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians[1] namentlich eine Fülle intimer religiöser Tatsachen beschert, teils unmittelbare Beobachtungen und Erkundigungen, teils eine Zusammenfassung aus den Texten, die anderswo veröffentlicht werden sollen. Das Material ist von ihm innerhalb von 3 Monaten zusammengebracht worden.

Wenn die Tlingit auch eine Unmenge allenthalben wirkender Geister haben, die der Verfasser, wie ich an anderer Stelle erwähnte[2], zu der indianischen Auffassung einer unpersönlich übernatürlichen Kollektivmacht verdichten zu können glaubt, so treten uns doch wieder die persönlichen Wirkungen in großen und kleinen Naturobjekten, besonders auch in Tieren als dämonenschaffend entgegen. So bildet diese Abhandlung lediglich durch Anführung von Tatsachen geradezu ein Schulbeispiel von dem extremen Eindringen der Religion in alle Lebensverhältnisse und in alles Tun. Nicht nur Sonne, Mond, den Wind, die See, Berge, Gletscher, heiße Quellen usw. bittet man um Glück und beeinflußt man durch Anrede in ihren spezifischen Wirkungen, sondern man spricht auch den Baum an, den man fällt, ja sogar Angelhaken und Leinen für den Heilbuttfang, indem man sie Schwager und Schwiegervater nennt. Uriniert man in irgend einen See oder Sumpf, so machen die Geister einen schwach, und nur durch Hineinwerfen eines aufgeschnittenen Hundes kann man wieder gesund werden. Adler, Kormoran, Grislybär, Landotter, Wolf, Walfisch, Frosch usw., aber auch

[1] *26th Rep. Bureau of Ethnol.*, Washington 1908 S. 391—485.

[2] Im Anschluß an die Ausführungen von Clodd in dem allgemeinen Bericht *Archiv* XIII S. 430.

Käfer, Fliegen, Muscheln haben ihre mehr oder weniger starken spezifischen Kräfte, die durch Ansprache usw. beeinflußt werden können. Eßbare Muscheln z. B. können einen krank machen, aber durch Ansprache verhindert man das. Der getötete Grislybär wird ganz besonders als Freund angeredet und behandelt, damit seine Bärengenossen den Jäger nicht töten. Viele Tiere gewähren Glück auf der Jagd. Swanton spricht es klar aus, daß alle Wappentiere der Geschlechter solche Kräfte besitzen, weshalb wohl auch die Namen der Kinder von ihnen genommen werden. Wie bekannt, sind alle diese Totemtiere durch irgend eine Beziehung zu einem Ahnen zu ihrer Stellung gekommen, aber hier sind sie bezeichnenderweise meist zu einem Ahnen, der Schamane war, in Beziehung getreten. Ein Übergang dazu scheint die Sitte zu sein, einen Gegenstand (?), den jemand sah, und der einem dann Glück brachte, vorn an die Hauswand zu malen. Der zauberische Einfluß von Tierschnitzereien z. B. an Angelhaken wird hervorgehoben. Früher habe man alle Schnitzereien, die irgendwie einem menschlichen Wesen ähnelten, angeredet.

Der Schamanismus erreicht bei den Tlingit seinen Höhepunkt. Jeder Schamane hat eine Menge von helfenden Dämonen und viele Masken, von denen jede neben einem Hauptdämon noch einen oder mehrere Helfershelfer darstellt. Solche dämonischen Darstellungen um die Augen der Maske verleihen z. B. Schärfe des Blicks und befähigen zur Entdeckung feindlicher Dämonen. Besonders geeignet ist zur Stärkung solcher Eigenschaften der Holzwurm, dessen Fähigheit, sich ins Holz zu bohren, seine Kraft nach jeder Richtung augenscheinlich macht. Andere Dämonen stärken die Rassel des Schamanen. Adlerklauen, gespaltene Tierzungen und vieles andere wird zu Schamanen-Zauberbündeln vereinigt. Außer der Heilung von Krankheiten, die meist einer Behexung zugeschrieben wurden, hatte der Schamane auch bei der Gewinnung der Nahrungsmittel und im Kriege zu helfen,

wo ganze Dämonenscharen auf ihr Gebot gegeneinander kämpften. Die Krieger mußten sich von Weibern fernhalten und durften sie nicht sehen. Man machte Figuren von den Feinden aus Holz, tötete sie und band sie als Gefangene zusammen. Solche Figuren hatten sowohl die Krieger wie ihre Frauen. Bei der Abfahrt brachten letztere ihre Figuren den Männern, die ihnen dafür die eigenen zuwarfen. Fing nun eine Frau die Gestalt nicht, so war es ein Zeichen, daß ihr Mann fallen würde. Die zurückbleibenden Frauen trieben Analogiezauber. Ein langes Brett war das Kanu, in dem die Frauen angeblich saßen. Würde die Schüssel, aus der alle gemeinschaftlich aßen, umstürzen, so täte dasselbe das Kanu ihrer Männer. Zahlreich sind auch die „Medizinen" für alle möglichen Fälle, für die Jagd, für die Erlangung von Reichtum, von Liebe, von Ansehen, ja auch für die Gabe der Unterhaltung. Eine besondere Erklärung haben die Tlingit für die Geschenkfeste (potlatch), die dadurch dem Verständnis überhaupt näher gebracht werden. Solche potlaches bei der Errichtung von Häusern oder Grabpfosten, bei der Einführung in die Geheimgesellschaft waren um der Toten willen da. Bei jeder Decke, die man wegschenkte, wurde der Name eines Toten genannt, und die Decke kam ihm zugleich zugute, ebenso jede ins Feuer geworfene Gabe. Die Toten wurden bei den Festen gegenwärtig gedacht. Gesänge zum Gedächtnis der Toten waren daher an diesen Festen sehr zahlreich. Bei den Haida dagegen findet sich diese Beziehung der Potlaches auf die Toten überhaupt nicht. Die Sitte der Geheimgesellschaft stammt aus dem Süden und hat wenig Bedeutung.

Während eines zehnmonatigen Aufenthaltes auf den Königin Charlotte-Inseln 1900/01 hat J. R. Swanton ein umfangreiches, ungemein eindringendes Material zusammengebracht, das er in drei Werken veröffentlicht hat und das die Grundlage und auch wohl den Abschluß für die Untersuchungen über die Haida bilden wird: 1. Contributions to the Ethnology of the

Haida[1], 2. Haida Texts — Masset Dialect[2], 3. Haida Texts and Myths, Skidegate Dialect.[3] Wir haben nur das erste Werk zu betrachten, das besonders die religiösen Anschauungen und die soziale Organisation mit ihren totemistischen Abzeichen enthält. Hier ist dankenswerterweise auch manches von dem Inhalt der Mythen verarbeitet. Swanton unterscheidet 1. Wesen der oberen Welt, 2. Seewesen, 3. Landwesen und 4. Gottheiten als Patrone menschlicher Tätigkeiten. Die Götter der oberen Welt, Sonne, Mond, Sterne, Donnervogel, Winde usw. nehmen wenig Raum in dem religiösen Leben ein. Auch der oberste Gott Power-of-the-Shining-Heavens, zu dem man wegen Krankheit betete, ist nicht populär. Die übernatürlichen Seewesen, das Volk des Ozeans, scheint von den Seetieren unterschieden zu werden, obwohl jedes Tier die Verkörperung eines solchen übernatürlichen Wesens sein kann. Jedoch gibt es entsprechend den Tiergattungen u. a. Völker von Heringen, Lachsen, Fischen, Schwarzwalen und besonders von Schwertwalen, die alle unten auf dem Grunde ihre Städte haben und oft wie Menschen erscheinen. Sie erhalten als Opfergabe Tabak, Fett u. dergl., indem man sie um guten Fang bittet. Unter den Landwesen nehmen die an den Mündungen der Flüsse wohnenden „Frauen" eine hervorragende Stelle ein, die die Ergänzung zu den immer als männlich betrachteten Wesen des Ozeans zu sein scheinen. Entsprechend der doppelten Natur der Seetiere gibt es ein übernatürliches Volk von Grislybären, schwarzen Bären, Wieseln, Landottern, Adlern, Raben usw., die alle den Menschen helfen oder schaden können. Das Käuzchen wird um trockenes Wetter angerufen, indem man Tabak ins Feuer wirft. Auch Bäume, Büsche, Stöcke, Steine haben ihre Geistwesen. Die interessante Gruppe der

---

[1] *The Jesup North Pacific Exp.* V S. 1—300. Leiden 1905.

[2] A. a. O. X S. 271—812. Leiden 1908.

[3] *Bulletin 29. Smithsonian Inst. Bur. of Am. Ethn.,* Washington 1905. 448 S.

Patrongottheiten (vgl. Sondergötter) hat keine Beziehung zu natürlichen Erscheinungen. So gewährte die „Eigentumsfrau" Reichtum, wenn man sie sah. Von den beiden „die Singer" genannten Schwestern lernte man Gesänge. Es gibt einen Dämon der Pestilenz oder der Pocken, einen des gewaltsamen Todes, einen weiblichen der Klage, von dem man auch die Trauergesänge und die Trauerkleidung lernte, einen Dämon des Diebstahls, der die Menschen dazu verleitet, usw.

Schamanen wirken durch die sie in Besitz nehmenden Geister der genannten Klassen, doch vererbt sich das Schamanentum, und zwar meist vom Onkel auf den Neffen, dem er vor seinem Tode seine Geister offenbart. Die Geister suchen auch öfter einen durch lange Enthaltung von Nahrung rein Gewordenen, um in ihn einzufahren. Aber auch jeder Nichtschamane kann seine physische Kraft vermehren, Reichtum erwerben und Erfolg aller Art, z. B. beim Fischfang, im Kriege und auf der Jagd erlangen, wenn er sich der Nahrung und seiner Frau enthält, in der See badet, Schwitzbäder gebraucht usw. Für Krankenheilungen wird ebenfalls nicht nur der Schamane gebraucht, sondern eine Menge von seltsamen Medizinen, z. B. Wurzeln, Muscheln, Rinde, stagnierendes Wasser u. dergl., die unter bestimmten Vorschriften hereingebracht, zusammen gekocht und getrunken werden. Ein wirklicher Heilwert ist also nicht vorhanden. Ebenso gibt es Medizinen für die Schnitzkunst, für das Tanzen, für den Erwerb von Eigentum. Manche Medizinen sind im Besitz bestimmter Familien, z. B. ein Liebeszauber, ein Mittel jemanden zum Häuptling zu machen usw., und dürfen nicht nachgemacht werden.

Die Schwangere hatte sich bestimmter Speisen zu enthalten, sonst würde das Kind bestimmte Fehler bekommen. Sie darf nichts Häßliches sehen, weil es auf das Kind übergehen würde. Ebenso müssen die anderen Personen im Hause bestimmte Rücksichten auf das kommende Kind nehmen. Ein

Mädchen zurzeit der Pubertät hat übernatürliche Kräfte, wird lange Zeit (bis fünf Jahre) abgesondert gehalten und hat bestimmte Vorschriften zu erfüllen, namentlich in bezug auf Diät, um keinen Schaden zu erleiden. Von den Kriegssitten ist bemerkenswert, daß die Frauen unter anderen zeremoniellen Handlungen fasteten und in der Idee eines Analogiezaubers über ihre Kinder herfielen und sie scheinbar zu Sklaven machten, um das gleiche ihren Gatten zu erleichtern. Auch die Krieger hatten bestimmte Diät zu beobachten. Ein Schamane ging mit jedem Zuge mit, hatte besonders die Seelen der Feinde zu töten und traf nach seinen Beschwörungen allgemein gültige Anordnungen. Jäger und Fischer unterstanden ebenfalls bestimmten Vorschriften.

Ganz besonders wichtig sind Swantons Untersuchungen über die Clan- und Familienabzeichen, die teils Tiere, teils Naturerscheinungen darstellen und auf den Hauspfeilern, Totemsäulen, Kanus, Rudern, Schüsseln, Löffelstielen, Masken, Rasseln usw. geschnitzt und gemalt sind. Auch die Gesichtsbemalungen zeigen diese Embleme. Swanton hat nun genau die Geschichte der einzelnen Familien bis zu dem gemeinsamen mythischen Ursprung in einer der beiden streng exogamischen Clans verfolgt, aus denen die Haida zusammengesetzt sind, und ebenso, soweit möglich, den Ursprung und die Verteilung der Abzeichen. Das Ergebnis ist, daß die Abzeichen, da sie auf die vorhin skizzierten übernatürlichen Wesen zurückgehen, religiöser Natur, etwa in der Art wie die persönlichen Schutzgeister, sind, daß sie aber keineswegs selbst Ahnherren darstellen, sondern, wie einige Beispiele zeigen, durch ein banales Ereignis, in dem das Tier usw. eine Rolle spielt, in den Besitz der Familien gekommen sind. Für das Verständnis der Exogamie aber, die uns wegen ihres wohl zweifellos religiösen Ursprunges hier auch interessieren muß, ist es weiter von Belang, daß Swanton zu dem Schluß kommt, der Rabenclan seien die eigentlichen Haida, der Adlerclan die später Hinzu-

gekommenen. Noch heute verhalten sich die beiden oft wie Feinde, indem es z. B. Mann und Frau nicht darauf ankommt, einander im Interesse ihres Clans zu verraten. Beide Clans haben auch, wenigstens in der Theorie, ganz verschiedene Abzeichen und ebenso verschiedene Götter bzw. Dämonen, die noch heute deshalb als Raben bzw. Adler unterschieden werden. Der Rabenclan hat als Hauptabzeichen den zaubermächtigen Schwertwal, der Adlerclan den Adler.

Selish. Im weiteren Verfolg der Jesup-Expedition sind wiederum zwei Selishstämme von James Teit untersucht worden. Zunächst sei das Werk „The Lillooet Indians“[1] erwähnt.

Seine Darstellung der Lilluet, die etwas westlich vom mittleren Fraser wohnen und zum Teil über ihn hinwegreichen, ist ein sehr erfreuliches Werk, da es uns sehr vieles mitteilt, was heute vollständig verschwunden ist. Heute sind die Einwohner Christen, und in ihren Dörfern befinden sich Kirchen; ihre Kleider und ihre Häuser sind nach der Art der Weißen gemacht, die Schamanen verrichten nicht mehr ihr Werk, und die Feste werden nicht mehr gefeiert. Was wir also über die Indianer erfahren, wird meist nach Tradition berichtet. Trotzdem sind die Nachrichten verhältnismäßig reichlich und sicher selbst über Dinge, die 20 Jahre und mehr zurückliegen. 1858 kamen die weißen Minensucher und Priester an. Um 1830 soll schon der Ausdruck chief above zur Bezeichnung der Gottheit gebraucht und eine Art Sonntag mit Abhaltung von Tänzen gefeiert worden sein. Man möchte gern wissen, wie, wann und wo der Verfasser seine Auskünfte erlangt hat. Mit den Eingeborenen scheint er in ihrer Sprache verkehrt zu haben, da er der nahverwandten Sprache der Thompsonindianer vollkommen mächtig ist. Außerdem ist unter den Lilluet der Tschinukjargon sehr verbreitet. Texte scheint er jedoch nicht

[1] *The Jesup North Pacific Expedition* II, S. 193—300. Leiden, 1906.

aufgenommen zu haben, die aufgeschriebenen Mythen sollen an anderer Stelle veröffentlicht werden. Auch Sprachliches fehlt.

Vieles entspricht den Verhältnissen bei den benachbarten Thompsonindianern. Ursprünglich scheint jedes Dorf nur Angehörige eines einzigen Clans enthalten zu haben. Jeder Clan gebrauchte eine Maske, die den mythischen Urahn darstellte oder auf sein Leben Bezug hatte. Alle diese Verhältnisse scheinen von den Küstenselish übernommen zu sein, die sie ihrerseits von N. empfangen haben mögen. Besondere Aufmerksamkeit beanspruchten auch bei diesem Selishstamm die einschneidenden Verhaltungsmaßregeln für die Eltern vor und nach der Geburt eines Kindes und für die Kinder zur Zeit der Pubertät. Alle diese Vorschriften beziehen sich auf das Wohl und die Fähigkeiten der Kinder. Die jungen Leute machen sich z. B. lange Einschnitte am Körper, angeblich, um das schlechte Blut herauszulassen. Auf dem Grabe wurden ein paar Sklaven des verstorbenen Besitzers getötet. Unter den religiösen Zauberhandlungen ist z. B. die Beeinflussung des Wetters durch das Verbrennen des Felles von Tieren interessant, die das Wetter beherrschen. So wird z. B. die Kälte durch den Coyote und den Hasen, der Schnee durch die Bergziege u. dergl. m. hervorgerufen. Besondere Tänze wurden abgehalten, wenn jemand eine Offenbarung vom Herrn des Geisterreiches im Westen erhielt. Solche Tänze waren in diesem und jenem Leben äußerst nützlich. Es gab ferner Maskentänze der persönlichen Schutzgeister, die erwähnten Clantänze und Spuren der Winterzeremonien der Kwakiutl- und Nutkastämme. Leider erfahren wir von den Festgesängen nichts. Hat sich nichts davon erhalten? Masken gebrauchten auch die Schamanen.

Den Schluß bildet eine von Boas geschriebene Ergänzung aus der kurz vorher erschienenen Arbeit von Hill-Tout, The Stlatlum[1], worunter die oberen Lilluet zu verstehen sind.

---

[1] *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1905, Bd XXXV, S. 126—218.

James Teit berichtet in derselben gründlichen Weise noch über seine Forschungen bei einem andern Selishstamm den Nachbarn der Lilluet, in dem Werke The Shuswap.[1] Über ihren gegenwärtigen Zustand und die Art, wie die Forschungen zustande gekommen sind, ist dasselbe zu sagen wie über die Lilluet. Es folgen hier jedoch eine große Anzahl Mythen. In den religiösen Sitten schließen sich die Shuswap vielfach an die Thompson-Indianer und Lilluet an. Da sind zunächst die Pubertätsgebräuche. Die Mädchen gingen zur Pubertätszeit, wo sie als „mystery" galten, in der Nacht umher und übten sich in der Stählung ihrer Kräfte. Dasselbe taten die Jünglinge, um einen Manitu zu bekommen. Sie riefen die Dämmerung, andere Gruppen jedoch fast nur Tiere, Waffen und andere Objekte an. Was sie im Traume schauten, malten sie auf Felsen, um dadurch ihren Manitu schneller zu erlangen oder andere Wünsche erfüllt zu sehen. Das ist zur Erklärung der so weit verbreiteten Felszeichnungen höchst wichtig. Auch gelten alle Felsinschriften als zauberkräftig. Um Erfolg in besonderen „Berufen" als Schamane, Spieler, Krieger zu erlangen, bevorzugten sie besondere Übungen. Z. B. schnitten sich die angehenden Spieler in die Zungenspitze und schluckten das Blut, um Glück zu erlangen. Der Erfolg dieser Übungen war dann aber auch der, daß jeder einzelne mehr oder weniger zauberkräftig war, ein Zustand, den wir überhaupt für die Primitiven als Norm annehmen müssen.

Schutzgeister waren besonders Hund, Coyote, Grislybär, Wolf, Adler, Fuchs, weißes und geflecktes Pferd, Otter, Biber usw., Wasser, Feuer, Regen, Blut, Donner, Tabak, Tabakspfeife, Waffen aller Art usw., Menschenfresser, Toter, Hungersnot, Skalp, Mann, Frau, Knabe usw. Manche hatten mehrere von diesen Geistern, die wiederum für bestimmte Berufe mehr oder weniger geeignet waren. Wer den Schwan als Schützer

[1] *The Jesup North Pac. Exp.* II, 7. Leiden 1909 S. 443—813. 8°.

hatte, konnte z. B. Schneefall hervorrufen, indem er mit Schwanenflaumfedern auf dem Kopf tanzte. Sehr bemerkenswert ist nun, daß die Schützer im Traume eine bestimmte Bemalung, Haartracht, Kleidung, Kopfbedeckung oder irgendeinen Schmuck zu tragen anordneten, oder eine bestimmte Diät vorschrieben, um einen bestimmten Erfolg zu erlangen. Im allgemeinen repräsentierten Teile eines Tieres, die man an sich trug, z. B. Herz, Huf, Knochen, Haar, Schwanz usw. den ganzen Schutzgeist, konnten aber auch für sich allein ein selbständiger Schutzgeist sein. Zu diesen selbständigen Geistern gehörte besonders das Blut. Den Menschenfressergeist hatten nur Schamanen, die sich dann als solche, z. B. Leichen fressend und überhaupt wie Verrückte benahmen. Einmal im Winter kamen alle zusammen, und jeder sang seinen Schutzgeist-Gesang. Ganz den theoretisch begründeten Totengebräuchen der Zentraleskimo (s. oben S. 217ff.) entspricht es, daß Trauernde kein frisches Fleisch essen durften, sonst haben ihre Landsleute keinen Erfolg im Fang. Mannigfach waren die Wetterbeeinflussungen zur Erlangung von Regen, mildem Wetter oder Kälte. So verursachten die Bergschafe, wenn man sie jagte, kalten Wind, Schnee und Nebel. Dann mußte man den Schwanz eines Mutterschafes — bei Widdern war das Verfahren etwas anders — im Feuer versengen und gegen die Sonne richten, dabei zugleich um gutes Wetter und Sonnenschein bitten. Jagdtiere wurden mit Achtung behandelt, um Glück in der Jagd zu erlangen, der erlegte Bär wurde besungen und um Hilfe bei der Jagd gebeten. Auch hier wurden wie bei den Lilluet Tänze auf Botschaften vom Geisterlande hin unternommen, namentlich zur Zeit der Winter- und Sommersonnenwende. Diese waren vom Oberhaupt des Totenreiches, dem „Alten" angeordnet, um die Verbindung mit den Toten aufrecht zu erhalten und ihnen den Aufenthalt dort angenehmer zu gestalten.

Im westlichen Teil des Stammes gab es erbliche Totemgruppen für die erste Rangklasse, die Vornehmen, und eine Menge

von nicht erblichen Gesellschaften für die zweite Rangklasse, das gewöhnliche Volk. In letztere konnte jeder nach kurzen Vorbereitungen und Fasten eintreten, aber auch die Gründer der Totemgruppen unter den Vornehmen scheinen ihre Totemabzeichen durch eine Art Einweihung wie in eine geheime Gesellschaft erlangt zu haben. Solcher Gesellschaften des gewöhnlichen Volkes gab es eine ganze Menge, die je einen Schützer, meist ein Tier, besaßen. Unter diesen Schützern befanden sich wiederum u. a. Menschenfresser, Leichnam, Hungersnot, Wind, Regen, Schnee usw. In den Tänzen wurden die Tiere und sonstigen Dämonen öfters dargestellt, zuweilen durch Anwendung von Masken. Im Hundetanz wurde ein Hund von einem in Wolfsfell gekleideten Mann lebendig zerrissen und gefressen. Doch sind die Nachrichten leider mager. Einfluß von den Küstenstämmen im letzten Grunde ist wohl zweifellos.

Takelma Indianer. Enge kulturverwandt mit den nordkalifornischen Stämmen sind die Takelmaindianer, die im südwestlichen Teile von Oregon saßen, und von deren spärlichen Resten in der Siletz-Reservation im nordwestlichen Oregon Edward Sapir sehr bemerkenswerte Angaben über ihre Religion veröffentlicht hat in der Abhandlung Religious Ideas of the Takelma Indians of Southwestern Oregon.[1] Es giebt hier eine Unzahl übernatürlicher Wesen ohne oberste Spitze. Tiere und Pflanzen, Naturphänomene und Himmelskörper wie Sonne, Mond, Wind, Schnee, Regen, endlich Felsen, Wälder und Berge sind oder beherbergen solche Wesen; oder diese offenbaren sich in den Naturerscheinungen. Wie die Maisgöttin der Mexikaner der Mais selbst ist, so sind die Eicheln, das Hauptnahrungsmittel, ein Teil des Fleisches der Eichelfrau. Ein waschbärartiges Tier bringt durch Trommeln den Donner hervor. Zaubersprüche, bzw. Gebetsformeln können

[1] *Journal of American Folklore* XX S. 33—49, Boston and New York 1907.

die Geister beeinflussen. Sapir teilt elf von diesen sehr interessanten Sprüchen in einheimischer Sprache und Übersetzung mit Erläuterung mit. Das Käuzchen, das begierig nach Hirschfleisch erscheint, und dessen Schrei der Vorbote einer guten Hirschjagd ist, wird so angeredet, wenn es sich hören läßt: „Willst du essen? Ich werde fünf oder zehn Hirsche fangen und dann wirst du Fett zu essen haben und Blut zu essen haben. Du wünschst zu essen.“ Dadurch wird das gute Omen verstärkt. Zum Neumond sagt man: „Möchte ich glücklich sein und noch eine Weile leben. Selbst wenn man von mir sagt: 'er starb' möchte ich gerade wie du wieder aufstehen. Ja, wenn viele üble Wesen dich verzehren, wenn Frösche dich essen und wenn viele üble Wesen wie Eidechsen dich aufessen, so gehst du von neuem auf. Möchte ich es künftig gerade so machen wie du.“ Der Schnee, der zwar die Hirsche von den Bergen scheucht, sie aber den Menschen mißgönnt, wird durch folgende listige Ansprache zum Aufhören gebracht: „Treibe die Hirsche hierher, die schwarznackigen, die hinten auf dem Berge wohnen an dunkeln Stellen unter den Bäumen.“ Dann tut er es nämlich gerade nicht und hört auf zu fallen. Der Niesende fürchtet, daß ein Abwesender seinen Namen in Verbindung mit einem übeln Wunsche genannt hat und spricht: „Wer nennt meinen Namen? Möchtest du von mir sagen: 'mögest du gedeihen und noch einen Tag vorwärts schreiten (weiterleben)'. Möchtest du gegen mich (Luft) blasen.“ Das Blasen am Anfang und Ende eines solchen Wunsches fördert zauberisch die Erfüllung.

Sehr gefürchtet und gehaßt waren die Zauberärzte, die zwar durch inhaltlosen Gesang und Saugen den „Schmerz“ als Krankheitssubstanz auffanden und entfernten, auch zum Regenmachen und zur Beendigung des Schneefalles u. dergl. notwendig waren, aber schon durch den bloßen Willen einen vergiften konnten oder einen „schossen“, weshalb sie gern getötet wurden, wenn man es zu tun wagte. Männer und Frauen

konnten gleichmäßig Schamanen werden, auch ein Schamane mit weiblichen Neigungen wird erwähnt. Diese hatten je einen oder mehrere Hilfsgeister, wie Panther, Wolf, Klapperschlange, Sonne, Mond, Wind usw., denen sie untertan waren, während das Volk keine besaß. Doch hatte man gegen sie Hilfe von einer zweiten Klasse von Zauberärzten, die nur durch Singen und Reiben des leidenden Körperteils heilten und ihrerseits niemanden vergifteten. Diese hatten als Schutzgeist den Hühnerhabicht, die Eichelfrau, verschiedene Berggeister usw. Sie gingen gegen ihre Nebenbuhler vor, indem sie Mythen erzählten, in denen den anderen Schamanen durch ihre Schutzgeister, die Eichelfrau usw. übel mitgespielt wurde.[1] Solche Schutzgeister schadeten ihnen noch jetzt durch bloßes Erzählen. Auch konnte der gute Schamane dem bösen, dem außer Krankheit auch andere Übeltaten, wie das Abfallen der unreifen Eicheln infolge eines Sturmes, in die Schuhe geschoben wurden, seine Schutzgeister für immer aus dem Munde austreiben, indem er den bösen nackt neben das Feuer legte und ihn mit Asche bestreute.

Von periodischen Zeremonien wird nur ein Fest beim ersten Erscheinen von Lachsen und Eicheln im Frühjahr erwähnt, an dem die Frauen nicht teilnehmen durften. Tänze fanden nur beim Pubertätsfest der Mädchen, beim Kriegstanz und den Riten der Schamanen statt.

Kalifornische Indianer. Roland B. Dixon, dessen Darstellung der Maidu uns im vorigen Bericht beschäftigte, hat seitdem seine Untersuchungen bei den zum Shasta-Sprachstamme gehörenden Indianern veröffentlicht, darunter eine ausführliche Arbeit über die eigentlichen Shasta: The Shasta.[2]

---

[1] Hoffentlich wird der einheimische Text der Mythen, der aufgeschrieben ist, anderswo mitgeteilt, da hier nur die wörtliche Übersetzung gegeben ist.

[2] *Bulletin of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* XVII, p. 381—498. New York 1907.

Was darin über die religiösen Sitten berichtet wird, stammt von den Beschreibungen alter Leute, da die Gebräuche selbst schon in Wegfall gekommen sind. Vor der Geburt eines Kindes hat nicht nur die Mutter bestimmte Diät zu beobachten, sondern auch der Vater darf außer Hirschen nichts jagen, sonst würde das Kind bestimmte Leiden und Fehler haben, z. B. Epilepsie bei Tötung eines Fasans. Auch nach der Geburt muß er fünf Tage allein bleiben, wenig schlafen, schwitzen usw., die Frau dagegen einen Monat. Das Kind bleibt fünf Tage in einem Korbe über dampfendem Wasser. Bei einer Totgeburt macht der Vater Einschnitte in seine Arme, beobachtet auch die Vorschriften strenger und länger. Stirbt das Kind innerhalb von fünf Tagen nach der Geburt, so hat der Vater sich zehn Tage in der Menstruationshütte seiner Frau aufzuhalten, muß nackt lange Nachtwanderungen unternehmen und hört Stimmen von Personen. Alles das geschieht, um wieder Erfolg zu haben. Auch sonst scheint diese Methode, Glück zu erlangen, befolgt zu werden. Im Alter von 10—11 Jahren werden Knaben und Mädchen die Ohren durchbohrt, wonach sie fünf Tage wenig schlafen und essen dürfen. Besonders strenge sind die zehn Tage währenden Pubertätszeremonien für das Mädchen, das dazu eine besondere Hütte bewohnt, strenge Diät beobachten muß, wenig schlafen und zu niemand sprechen darf und über den Augen einen Federkopfschmuck trägt, so daß sie nicht aufsehen, noch Sonne und Mond schauen kann. Alle zehn Nächte tanzt das Mädchen, öfters wegen zunehmender Schwäche von zwei Männern unterstützt, und eine Menge geladener Freunde und Verwandter mit ihr. Ihr Gesicht ist dabei stets — auch wenn sie in der Hütte sitzt — nach Osten gerichtet, und am Mittag nach der zehnten Nacht, wo der Tanz bis Mittag fortgesetzt wird, wird ihr die Federmaske allmählich aufgerichtet und schließlich nach Osten geschleudert. In dieser letzten Nacht soll auch, wie bei den Maidu, allgemeine geschlechtliche Vermischung erlaubt

sein, während sonst von der Frau unbedingt Keuschheit gefordert wird.

Die Seele geht nach Westen und dann über die Milchstraße nach Osten zum Seelenaufenthalt. — Besonders eingehend sind die eigenartigen Nachrichten über die Schamanen, von denen die meisten Frauen sind. Das Gebiet der Shasta ist voll von Potenzen Axëki, „Schmerzen“, die im wesentlichen in menschlicher Gestalt in Felsen, Seen, Stromschnellen, in der Sonne, dem Monde usw. wohnen, oder Tiere sind und den Menschen Krankheit, Tod und allerhand Übel senden. Diese sind zugleich die Helfer der Schamanen. Wer zum Schamanen bestimmt ist — meist ist das Amt erblich, indem der Helfer erblich ist —, kann sich dem Rufe nicht entziehen. Zuerst kommen Träume, dann erscheint ihr ein Mann, der ihr zu singen gebietet. Im Zustande der Bewußtlosigkeit lernt sie den ihr vom Geiste vorgesungenen Gesang, weiß dann auch den Namen des Helfers auszusprechen und wird kurz darauf von ihm geschossen. Ein „Schmerz“ wie ein dünner, an den Enden spitzer Eiszapfen fliegt in ihren Leib, und sie kann ihn dann beliebig herausnehmen und hereinstecken. Monate später, wenn die vielen Requisiten besorgt sind, wird ein bemalter und mit Federn geschmückter Pfahl — oder bei mehreren Helfern mehrere — errichtet, an dessen Fuß die Geräte liegen, der Helfer wird gerufen, und nach dreitägigen Zeremonien ist der Schamane fertig. Sie vermag nun, alle „Helfer“, die es überhaupt gibt, zu sehen, und kann gleich ihnen durch Schießen des ihr verliehenen Schmerzes die Leute krank machen und töten, ist aber auch in jeder Handlung, in der Diät und in allem dem Willen ihres Helfers unterworfen. Bei der Heilung erfährt sie, während sie in ziemlicher Entfernung vom Hause des Kranken raucht, von ihrem Helfer die Umstände des Falles. Im Hause selbst erweicht der Gesang, der nur eine Wiederholung der Worte des Helfers ist, den Schmerz, und Saugen fördert dann zuerst einen farbigen

Kloß und schließlich den „Schmerz“ zutage, der in die glühende Asche gesteckt oder, wenn er von einem Schamanen geschossen ist, zerbrochen wird, damit dieser stirbt. Bei vielen Mißerfolgen wird die Schamanenfrau getötet, da sie ihrem bösen Willen zugeschrieben werden. Besondere Requisiten und Gaben verlangen die Klapperschlange und der Grislybär als Helfer, wenn der Biß der betreffenden Tiere geheilt werden soll. Der Schamane ahmt dann den Grislybären nach und saugt dessen Zunge aus der Wunde. Bei Augenkrankheiten sind besonders Sonnen- und Sternhelfer gut, erstere auch bei Pfeil- und Flintenschußwunden. Epidemien entstehen dadurch, daß irgend ein Helfer sich selbst oder einen „Schmerz“ im Boden inmitten des Dorfes verborgen hat und von dort aus die Leute krank macht. Dann muß der Helfer des Schamanen selbst kommen — während er sonst durch den Schamanen wirkt — und den Verborgenen ins Wasser treiben.

Außer diesen Zeremonien des Pubertätsfestes, den schamanistischen Riten und dem Kriegstanz, der in 3—4 Nächten vor dem Auszuge unter Beobachtung von Diät und Schilderung der zu vollbringenden Taten stattfand, gibt es keine Feste und Tänze. Dagegen kann man, wie erwähnt, nackt auf Glück ausgehen, oder durch Selbstverwundung u. dergl. Erfolg erringen. Gesänge, die nur wenige kennen, werden im Winter in den Häusern zum Schutz gegen Klapperschlangen und Grislybären gesungen. Gebete bzw. Zauberformeln helfen im Kriege, bei der Grislyjagd und bei anderen Gelegenheiten. Leider sind die dafür beigebrachten Belege in ihrem Sinne nicht ganz klar.

Kürzlich sind Roland B. Dixons Notes on the Achomawi and Atsugewi Indians of Northern California[1] erschienen, die ebenfalls zu dem Shasta-Sprachstamm gehören. Es ist ersichtlich, daß die religiösen Sitten denen der Shasta sehr

[1] *American Anthropologist* X N. S. 208—220. Lancaster 1908.

ähnlich sind, weshalb ich nicht näher darauf eingehe. Hier konnten, wenn auch seltener, Männer, die nicht Schamanen waren, durch Fasten, nächtliches Baden, Träumen usw. „Schützer" erlangen. Es wäre namentlich zu wünschen, daß man über die „nicht ungewöhnlichen" Mannweiber, also homosexuelle Männer (berdashes), etwas Näheres erführe. Sie sind überhaupt in älteren Berichten über Nordamerika häufig erwähnt, ohne daß man sich ein klares Bild von ihnen in religiöser Beziehung machen kann.[1]

Auch von den Missionsindianern im südlichen Kalifornien, die seit 100 Jahren unter christlichem Einfluß leben, haben sich merkwürdigerweise im Munde weniger alter Leute noch verhältnismäßig eingehende Nachrichten über ihre Religion erhalten, die Constance Goddard Dubois 1906 gesammelt hat und veröffentlicht: The Religion of the Luiseño Indians of Southern California.[2] Diese Indianer sprechen einen Shoshoni-Dialekt. Der Einfluß der katholischen Kirche hat bis auf den heutigen Tag es gerade nur zustande gebracht, daß die alten Leute den Schleier des Geheimnisses, der über dem alten Glauben liegt, fallen lassen. Doch nicht mehr als 120 Jahre soll es her sein, daß diese Zeremonien des göttlichen Wesens Chungichnish von der Küste her nach San Luis Rey kamen. Zwei Feste sind mit dieser Religion verbunden, erstens die alle 2—3 Jahre stattfindende Einführung von Knaben in den Chungichnishglauben vermittelst des Trinkens der toloache-Wurzel und zweitens die Totenzeremonien. Diese beiden werden eingehend beschrieben, ohne daß wir zu völliger Klarheit über die Bedeutung der interessanten Einzelheiten gelangen. Seit 50 Jahren ist das erstere Fest nicht mehr gefeiert worden. Im Dunkeln wird der Trank aus der Wurzel

---

[1] Vgl. Karsch *Uranismus, Jahrb. für sexuelle Zwischenstufen* III, S. 125f.

[2] *Univers. of California Publications* in *Amer. Archaeol. and Ethnol.* VIII, S. 69—188. Berkeley 1908.

der bläulich-weißen toloache-Blume (jimson-weed, datura meteloides) mit Wasser zubereitet, die Knaben knieen vor der heiligen Steinschale und schlürfen nacheinander das Naß. Dann geht man zu dem Hauptfestplatz, wo die Tänzer auf Händen und Knieen kriechend und die Laute von Vögeln und anderen Tieren: von Habichten, Eulen, Raben, Wieseln nachahmend, eintreffen. Diese sind die persönlichen Schutztiere, wie Dubois sehr wahrscheinlich macht. Dann tanzt man singend um das Feuer, die Knaben fallen infolge des Trankes bald nieder und werden zum früheren Platz gebracht. Vor dem Auslöschen des gewaltigen Feuers werden allerhand wunderbare Handlungen verrichtet: man stellt sich z. B. in das Feuer hinein, ohne daß irgend etwas von dem Federschmuck usw. verbrennt. 4—5 Tage lang kommen die Bewohner je eines anderen Dorfes und bringen den Knaben Federschmuck und die wunderwirkenden Stöcke und unterrichten sie. Nun wird die Wanawut („Schnur“) genannte Nachbildung der Milchstraße, wohin nach dem Tode die Seelen gehen, in eine fünf Fuß lange Grube gelegt, und die Knaben müssen auf den drei runden flachen Steinen, die in einer Reihe in die Figur geknüpft sind, von einem zum andern springen. Der Zweck ist, sie dereinst von der Erde zu befreien, aber auch, ihnen langes Leben zu verleihen. Es folgt die Anlage einer Zeichnung aus farbigem Sande aus drei konzentrischen Kreisen mit einem Loch in der Mitte. Die Methode solcher Zeichnungen erinnert sofort an die ausgebildeten rituellen Sandzeichnungen der Navaho. Sie bedeuten die Welt mit der Milchstraße, dem Himmel und „unserem Geist“ (der innerste Kreis). Außerdem sind die den Übertreter der Vorschriften bestrafenden Tiere, Pflanzen und Krankheiten dargestellt. Ein Klümpchen aus gemahlenem Salbeisamen und Salz wird jedem Kandidaten in den Mund gesteckt, der es, vor der Zeichnung knieend und sie mit den Armen umfassend, in das Loch speit, worauf die Zeichnung von außen nach innen zerstört und das Loch zugeschüttet

wird. Vorher geht die heilige Unterweisung in seinen Pflichten, die sich auf Speisegebräuche, Verhalten zu den Alten und praktische Lebensregeln beziehen. Den Ungehorsamen wird Chungichnish den Bären, den Berglöwen, die Klapperschlange senden, sie zu beißen, sowie stechendes Unkraut und Krankheit. Die Erde wird den Schuldigen hören, Sonne und Mond ihn schauen.

Die Sandzeichnung wird zur Ausführung desselben Ritus auch gebraucht, wenn die Jünglinge die Ameisenprobe durchmachen. Hierbei werden Ameisen auf die nackten Körper der auf dem Boden Liegenden geschüttet und später mit Nesseln herunter geschlagen. Das erinnert an die Ameisenprobe einiger Guayanastämme. Ein Wettrennen der Jünglinge folgt, der Sieger bemalt einen Fels. Endlich werden nach dem Tode eines solchen durch den toloache-Trunk Eingeweihten seine Zeremonialobjekte in das Loch der Sandzeichnung vergraben.

Ganz anders war das Pubertätsfest für die Mädchen. Diesen wird ein Tabakskügelchen in den Mund gesteckt, das sie verschlucken müssen. Dann legt man das Mädchen in eine durch Feuer vorher erwärmte, mit geweihten Zweigen ausgelegte und mit Gesträuch bedeckte Grube, in der sie drei Tage und drei Nächte unbeweglich liegen bleiben muß, während in der Nacht die Männer und am Tage die Frauen singend um die Grube herumtanzen. Dann wird sie herausgenommen, und es folgt ein Wettrennen der Frauen und Bemalung eines Felsens. Nach einem Monat der Enthaltung von Fleisch und Salz wird die Zeremonie der Sandzeichnung wie bei den Knaben abgehalten.

Von Trauerzeremonien wird das Verbrennen der Bilder erwähnt, was nach Kroeber (im Nachtrag) in unregelmässigen Zeiträumen vor sich geht, wenn genügend Leute gestorben sind. Figuren werden wie im Leben gekleidet, stellen (nach Kroeber) die Toten dar und werden nach Gesang und Tanz verbrannt. Als Signal schwingt der Häuptling dabei ein

Schwirrholz. Eine „andere Form dieser Zeremonie“ ist das Aufrichten eines haushohen Kiefernstammes, den man verschiedenfarbig bemalte und der den Toten darstellte. Er wurde mit Körben auf der Spitze behangen und ganz oben befand sich ein Rabenbalg. Man erkletterte ihn im Wettstreit. Um ihn tanzte man. Dieses erinnert etwas an die mexikanische Totenzeremonie des Festes xocotl uetzi, wo ein Mumienbündel oben auf der Stange angebunden und das Bild des Feuergottes Xocotl bzw. ein Vogel auf der Spitze angebracht war. Den Pfahl erkletterte man und riß den Gott herab.

Dubois hat auch eine Menge der bei den Zeremonien gesungenen Gesänge phonographisch aufgenommen und weiß deren Inhalt zu erzählen, so daß wir wohl hoffen dürfen, sie bald in extenso in Text und Übersetzung zu erhalten. Es folgen dann eine Anzahl für die Religion wichtiger Mythen, leider ohne einheimischen Text.

Im Anhang gibt A. L. Kroeber seine unabhängig davon 1904 aufgenommenen kurzen Nachrichten über die Luiseños, die bemerkenswerte Ergänzungen bringen. Z. B. gibt er eine andere Darstellung der Sandzeichnung, die Erde genannt wird, während das Loch in der Mitte der Nabel heißt, der das Grab vorstellen soll als Drohung für eine Übertretung der Gebote durch die Eingeweihten. Von besonderen Totenzeremonien führe ich noch den Adlertanz an, bei dem Leute während der Nacht abwechselnd um das Feuer mit einem Adler in der Hand tanzen, der in der Gefangenschaft aufgewachsen ist. Des Morgens wird der Adler, der einen verstorbenen Häuptling vorstellt, durch einen Druck auf das Herz getötet und dann verbrannt. Der Nachfolger des Häuptlings veranstaltet die Feier.

Weiteres ergänzendes Material über dieselben Indianer bringt Philip Stedman Sparkman in seiner Abhandlung The Culture of the Luiseño Indians[1], wovon besonders

---

[1] A. a. O. VIII, S. 187—234.

die wörtliche Wiedergabe der Anweisung an die Knaben und Mädchen bezüglich der Sandzeichnung in den Pubertätsriten hervorzuheben ist und eine neue Darstellung der Zeichnung selbst.

Zum großen Teil dieselben Zeremonien berührt auch ein alter Bericht, den die Missionen 1811 auf eine Anfrage über die Indianer sämtlicher Missionen dieser Gegend an die mexikanische Regierung in Mexiko schickten. Er ist auszugsweise von A. L. Kroeber unter dem Titel A Mission Record of the California Indians[1] aus dem Spanischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen worden. Hier wird z. B. von der Mission San Fernando gesagt, daß die Indianer toloache trinken, um Hirsche zu jagen. Sie würden dadurch stark und seien zugleich geschützt gegen Klapperschlangen, Bären und Pfeile, die dann nicht in den Körper eindringen würden.

A. L. Kroebers Ethnography of the Cahuilla Indians[2] zeigt auf den wenigen der Religion gewidmeten Seiten, daß diese einen Shoshonidialekt sprechenden Indianer des südlichen Kaliforniens den Missionsindianern nahe stehen. Toloache wird wahrscheinlich ebenfalls von jedem Knaben getrunken. Der Gebrauch des Trunkes bringt Reichtümer, wohl wie Kroeber bemerkt, weil er Macht und Erreichen von Wünschen gewährleistet. Auch das „Rösten der Mädchen“ bei der Pubertätsfeier wurde wahrscheinlich geübt.

Auch von den Yuma sprechenden Diegueñoindianern des südlichen Kalifornien haben wir kurze Andeutungen über das Vorhandensein der bei den Luiseños beschriebenen Zeremonien, wie es zugleich Tradition ist, daß sie vor 120 Jahren von diesen zu den Diegueños kamen. Constance Goddard Dubois zeigt die Unterschiede und die gegenseitige Beeinflussung der beiden Stämme in ihrer Abhandlung Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians[3] auf. Fremde Züge

[1] *From a Manuscript in the Bancroft Library* a. a. O. VIII, S. 1—27.
[2] A. a. O. VIII, S. 29—68.
[3] *Journal of Amer. Folklore* XXI, S. 228—236.

in den Mythen sind jedoch vorhanden und beruhen auf der Zugehörigkeit der Diegueños zu den Yuma, Mohave, Maricopa usw.

Was wir bis jetzt von der Religion der Kalifornischen Indianer wissen, hat A. L. Kroeber, The Religion of the Indians of California[1] in den Hauptzügen zusammengestellt, um in einem Überblick über die Tatsachen Einheit bzw. Abweichungen innerhalb Kaliforniens festzustellen und Gegensatz bzw. Ähnlichkeit mit dem übrigen Nordamerika herauszuheben. Da in den Auszügen der Berichte dieses Archivs ohnehin die springenden Punkte in der Religion der kalifornischen Indianer hervortreten, beschränke ich mich hier auf wenige Bemerkungen. Kroeber hebt mit Recht hervor, daß bei den Kaliforniern Symbolismus und Ritual, wie es sich auch in Geräten und Pictographien zeigt, weniger entwickelt ist, wie sonst meist in Nordamerika. An Stelle der Handlungen sind dafür die gesprochenen und gesungenen Worte weniger nach ihrer Form als nach ihrem Inhalt von besonderer Bedeutung. Die Kalifornier bilden ferner mit den Stämmen der pazifischen Küste in den das Individuum betreffenden Sitten bei Geburt, Pubertät und Tod eine Einheit, während im Osten und am Atlantischen Ozean mehr öffentliche und Stammeszeremonien hervortreten. Besonders die Pubertätssitten, z. B. daß das Mädchen nicht den Kopf mit der Hand kratzen darf, stimmen mit denen der nordpazifischen Küste überein. Die große Masse der Zentralkalifornier bildet eine Einheit. Besondere Gebiete sind aber der äußerste Nordwesten und der Süden Kaliforniens, die eine höher organisierte und verwickeltere Kultur zeigen als das Zentrum.

In Kalifornien war das gänzliche Fehlen des Totemismus bisher eine feststehende Tatsache. Nun überrascht uns C. Hart Meriams Abhandlung Totemism in California[2] mit genauen Angaben über verschiedene Arten des Totemismus bei

[1] *Univ. of Calif. Publ.* in *Amer. Arch. and Ethn.* IV, S. 319—356.

[2] *Amer. Anthropologist*, N. S. X, 1908, S. 558—562.

einer ganzen Anzahl von Stämmen, die zu verschiedenen Sprachgruppen gehören. Über den persönlichen Schützer, den Meriams ebenfalls Totem nennt, haben wir schon einzelnes aus der Arbeit von Dixon über die Achomawi und Atsugewi gehört. Solch persönlichen Schützer, ein Tier, einen Baum oder Felsen, sehen die jungen Leute bei den nördlichen Mewuk im Traum, nachdem sie tagelang umhergewandert sind. Die mittleren und südlichen Mewuk dagegen haben ein erbliches Totem, das sich vom Vater auf den Sohn vererbt. Sie teilen sich in zwei Klassen, die „Land-“ und „Wasserseite“, von denen die eine Landtiertotems bzw. Bäume, die andere Wassertiertotems und den Coyote hat, der im Mythus von jenseits des Meeres kommt. Andere Stämme der Mewangruppe nördlich San Franzisco mit erblichen Tiertotems sind die Olāyome, die nur Säugetiertotems haben, und die Hoókooéko und Olamentko, die nur Vogeltotems besitzen. Auch die Midoogruppe und die Yokut werden als totemistisch namhaft gemacht.

Nördliche Shoshoni. Robert H. Lowie hat einen Sommer hindurch (1906) die Shoshoni- oder Snakeindianer in Lemhi, Idaho, studiert und berichtet nun unter Zuhilfenahme der alten Quellen über diese Indianer überhaupt: The Northern Shoshone.[1] Die Hälfte nehmen Mythen und Erzählungen ein, die nach Übersetzungen seiner Interpreten niedergeschrieben sind. Für unsere Zwecke kommen im wesentlichen nur die Seiten 211—236 in Betracht. Einige Tage vor der Geburt eines Kindes enthalten sich beide Eltern des Fleisch- und Fischgenusses. Früher wurde auch neben Pferden das Weib des verstorbenen Häuptlings getötet. Es finden sich keine Spuren von Altersgenossenschaften. Der Sonnentanz ist hier und da spät eingeführt, der Büffeltanz z. T. dem Weibertanz der Arapaho entnommen. Der Nuakintanz wurde Ende

[1] *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* II, S. 163—306. New York 1909.

des Winters veranstaltet, um reichliche Nahrung, besonders an Beeren und Lachsen, zu erlangen. Am anderen Orte hieß er Grastanz und diente zum besseren Wachsen des Grases. Auch beim ersten Lachsfang fand eine Zeremonie statt. Lowie erwähnt noch mehrere andere Tänze, ohne daß wir ein Verständnis für sie erlangen können. Bei dem wöhönökakin wurde ein gezahntes Brett mit einem Stock gestrichen. Von diesem Instrument (wöhönög) hatte der Tanz seinen Namen. Ähnlich wie bei den Prärieindianern erwarb man übernatürliche Kraft durch Träume, Visionen und Helfer. Man unterscheidet zwischen solchen persönlichen Helfern búha, die einem Rat erteilen und denen man gehorchen muß, und zwischen bloßen Zaubermitteln (nadcu). Solch ein búha können aber auch z. B. nur einige Wurzeln sein, die man in einem Säckchen trägt. Will man einen Feind töten, so spricht man zu seiner Medizin, bindet sie an einen Stein und wirft sie gegen ihn. Eine regelrechte Unterscheidung von Medizinmännern (Schamanen) und gewöhnlichen Leuten ist nicht zu machen, da der Besitz von Kriegs- oder Heilmedizinen nicht spezifisch ist. Helfen bei Krankheiten die gewöhnlichen Heilmittel nichts, so wird ein besonderer Medizinmann gerufen. Die Theorie ist dann, daß ein Geist auszutreiben ist, was z. B. dadurch geschieht, daß der Arzt aus seinen Händen einen Tubus bildet und durch ihn am Munde des Kranken saugt, bis dieser den Geist in Gestalt eines kleinen Objekts ausstößt. Dankenswert ist die kurze Zusammenfassung der mythologischen Konzeptionen, die aber über unzusammenhängende Einzelheiten nicht hinausgehen.

Algonkin der Prärien. Im vorigen Bericht konnte ich über die zeremoniale Organisation und den Sonnentanz der Arapaho nach den ausführlichen Arbeiten von Kroeber und Dorsey berichten, und jetzt ist ein anderer, ebenfalls zu den Prärieindianern gehörender Algonkinstamm nach diesen beiden Richtungen hin untersucht worden, gerade noch zu einer Zeit,

wo einigermaßen ausführliche Nachrichten über die nun schnell schwindende soziale Organisation eingezogen werden konnten, und wo der Sonnentanz vielleicht zum letztenmal — infolge falscher Berichte des betreffenden Indianeragenten an seine Behörde — begangen worden ist: George A. Dorsey, The Cheyenne, I Ceremonial Organisation, II The Sundance.[1] Es ist dadurch ein schönes Vergleichsmaterial beschafft worden, das Dorsey besonders seinem Interpreten Richard Davis, einem Vollblutcheyenne, verdankt. Den Sonnentanz hat Dorsey selbst zweimal vollständig mitgemacht, ebenso, wie es scheint, die Zeremonie der Medizinpfeile im November 1902. Schade ist nur, daß in dem ganzen Buch fast keine einzige einheimische Bezeichnung vorkommt, was man für weitere Studien schmerzlich vermissen wird. Auch die in dem Sonnentanz vorkommenden Gesänge sind nicht mitgeteilt, obwohl solches urkundliches Material — allerdings muß zugleich der einheimische Text gegeben werden — vor allem zu schätzen ist.

Die beiden großen Zeremonien, die der Medizinpfeile und der Sonnentanz, gehen von zwei verschiedenen Gruppen der Cheyenne aus, deren Sprachen etwas voneinander abweichen. Entsprechend wurden nach den Mythen die beiden Zeremonien von zwei verschiedenen Helden bzw. von einem solchen mit zwei verschiedenen Namen — Motzeyouf (standing medicine) und Erect Horns — auf fast ganz dieselbe Weise nach vierjährigem bzw. viertägigem Aufenthalt in oder auf einem Berge heimgebracht, wo sie ihnen von „der Großen Medizin“ und „dem Rollenden Donner“ selbst geoffenbart wurden. In beiden Fällen folgen ihnen die Büffel zur Ernährung des Volkes, nach der Unterweisung von Erect Horns ist der Erfolg zugleich die Erneuung der Natur. Motzeyouf brachte vier Medizinpfeile mit, von denen zwei Macht über die Menschen, zwei Macht über die Tiere besitzen. Die Zeremonie der

[1] *Field Columbian Museum Publ. 99 Anthrop. Series* IX, Nr. 1. 2. Chicago 1905. 186 S.

Medizinpfeile wird jährlich vier Tage lang gefeiert, indem jemand, der nachher die Rolle des Propheten Motzeyouf spielt, das Fest zu veranstalten gelobt. Dabei muß jede Familie vertreten sein, und für jede wird ein Stab in dem für die Zeremonie errichteten großen Medizinpfeilzelt niedergelegt. Hier werden die Pfeile enthüllt und eventuell ausgebessert, worauf sie an einem Pfahl vor der Hütte allen männlichen Individuen jeden Alters zur Schau ausgehängt werden, während man ringsum die Opfergaben niederlegt. Dann wird die alte Hütte abgebrochen und über dem Pfahl von neuem errichtet. Die Pfeile werden nun dem damit beauftragten Beamten zurückgegeben und der Prophet zieht sich in sein Zelt zurück, um den Medizinmännern zu prophezeien. Erneuung des Lebens und des Mutes sei der Zweck des Ganzen.

Motzeyouf hat auch die soziale Organisation des Stammes eingesetzt, von der besonders die 40 Häuptlinge mit ihren vier alten Medizinmännern als Berater und Führer und fünf Kriegergenossenschaften zu erwähnen sind, wozu noch eine aus neuerer Zeit kommt. Dorsey verweist auf die Ähnlichkeit einiger von ihnen mit entsprechenden Gesellschaften der Arapaho, aber es ist anderseits ein grundlegender Unterschied vorhanden: sie sind nämlich nicht nach Altersstufen gegliedert und entsprechend nicht an Rang verschieden wie bei den Arapaho, sondern in jedem Alter kann man Mitglied einer jeden der Gesellschaften werden. Zu drei Gesellschaften gehören auch je vier Mädchen, meist aus den Töchtern der 44 Häuptlinge. Diese Mädchen dürfen von den Mitgliedern nicht geheiratet werden. Die Hufrasselkrieger, so nach ihren Rasseln genannt, haben ein als Klapperschlange gestaltetes Musikinstrument aus dem Geweih des Wapitihirsches, das auf dem Rücken Einkerbungen hat und mit einem Antilopenschienbein gestrichen wird. Wenn ein bestimmtes Medizinkraut gekaut und darauf geblasen wird, während man es in eigentümlicher Weise bewegt, so kommen die Herden der Jagdtiere herbei. Bemerkens-

wert ist die mythische Ableitung der Hunde-, Menschen- und der Wolfgesellschaft von solchen Tierwesen. In den Angaben über die Abzeichen vermisse ich die Unterscheidung, was davon beim Tanz und was im Kriege getragen wird. Das zu wissen ist für den Zauberwert der Abzeichen durchaus notwendig. Ferner fehlen die zahlreichen Kriegsgesänge gänzlich.

Für die genaue Beschreibung des Sonnentanzes, den die Cheyenne „die Hütte neuen Lebens“ (new life lodge) nennen, kann ich auf meinen vorigen Bericht (IX, S. 126f.) über den Sonnentanz der Arapaho verweisen, der infolge des Eindringens neuer Elemente komplizierter ist. Dorsey selbst gibt am Schluß die Unterschiede an. So haben die Tänzer der Cheyenne nicht das Gelübde getan, zu tanzen, sondern gehören derselben Gesellschaft an, wie der Mann, der die Zeremonie zu veranstalten gelobte. Die Riten im Zelt, das für die vorbereitenden Zeremonien errichtet wird, umfassen nacheinander die Herstellung von fünf immer größer angelegten kreisförmigen „Erden“, die die wachsende Erde und zugleich den Platz, wo die Büffel, das Hauptnahrungstier, sich wälzen, darstellen sollen, während z. B. durch die Grasstöpsel in den Augen und in der Nase des Büffelschädels das Wachstum der Vegetation befördert werden soll. Es soll eine Neuschöpfung und Erneuung alles Lebens auf der Erde bewirkt werden. Das Feuer in dem Hauptzeremonialzelt soll die Hitze der Sonne vorstellen, und das Zelt ist nach Osten gerichtet, damit die Sonne darüber ihren Lauf nehme und alles fruchtbar mache. Bei den Cheyenne ist auch der Mythus vom Ursprung des Sonnentanzes klarer wiederholt, indem der Hauptpriester „die große Medizin“ vorstellt, die die Zeremonien gelehrt hat, und der Held Erect Horns, der sie empfängt, durch den Veranstalter des Festes dargestellt wird, der das Gelübde dazu getan hat.

Ergänzungen besonders zu den Kriegergesellschaften der Cheyenne bringt die Arbeit des kürzlich verstorbenen James

Mooney, The Cheyenne Indians.[1] Er gibt noch eine sechste Gesellschaft der „törichten Hunde“ an, die von Dorsey nicht erwähnt ist, und mehrere kleinere Gilden, so die verschiedenen Arztgenossenschaften zur Heilung von kranken Pferden (horse medicine doctors), die jede ihre besonderen Mittel nebst Tabus, Bemalung, Gesängen usw. hatten, ferner die Gesellschaft der „Verrückten Tänzer“, die während der Tänze durch Kauen einer Pflanze übernatürliche Körperkräfte und Gewandtheit erwarben, und die Feuertänzer, die durch Einölung des Leibes auf glühenden Kohlen zu tanzen vermochten. Zu erwähnen sind auch die Kameradschaften zwischen zwei jungen Leuten fürs Leben, die füreinander eintraten und Pferde und anderes Eigentum gemeinsam besaßen. Gewöhnlich gehörten sie derselben Kriegergesellschaft an. Von den vier heiligen Pfeilen wird erzählt, daß sie zur Verehrung ausgestellt wurden, um das Blut vom Volke abzuwischen, wenn ein Cheyenne einen Volksgenossen getötet hatte.

Von A. L. Kroebers Werk The Arapaho liegt nun auch Teil IV Religion[2] vor. Die zeremoniale Organisation, die eigentlich auch hierzu gehören würde, ist schon in Teil III behandelt. Ebenso fehlen die Mythen, die an anderer Stelle veröffentlicht sind. Es wäre aber wünschenswert gewesen, hier eine Götterlehre oder dergleichen zu geben. In der Hauptsache besteht dieser Teil demnach in der Darstellung der Kulthandlungen und namentlich in der Beschreibung von Zeremonialgeräten, die für den Symbolismus, d. h. die Darstellung übernatürlicher Kräfte, wichtig sind. Besonders interessant aber ist das letzte Kapitel „persönliche übernatürliche Mächte“, das eine sonst nirgends vorkommende Menge von Amuletten und „Medizinen“ nebst Erklärungen bietet. Wir werden durch sie

[1] *Memoirs of the Amer. Anthrop. Assoc.* I, S. 357—442. Lancaster Pa. 1907.

[2] *Bull. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* XVIII, S. 279—454. Vgl. *Archiv* IX S. 123f.

so anschaulich in die alle praktischen Tätigkeiten umfassende Zauberatmosphäre des Prärieindianers eingeführt, daß ich damit als Hauptsache des Ganzen beginne. Nach zwei bis drei, höchstens sieben Tagen Fasten, meist auf Bergspitzen, erscheint dem erwachsenen Mann sein Schutzgeist, gewöhnlich ein kleines Tier in menschlicher Gestalt, das aber beim Entweichen Tiergestalt annimmt. Das Fell eines solchen Tieres trägt er dann als Medizinsack. Oft sogar ist der Suchende ein Mann in mittleren Jahren. Einer hat mehr, der andere weniger Zauberkräfte dadurch, aber eine besondere Klasse von Schamanen gibt es nicht. Nun werden aber solche Geister auch durch bloße Lehre samt allen Medizinen übertragen, meist an Verwandte, aber auch an Fremde, die dafür zahlen. Dann hat man nicht nötig zu fasten. Auch gibt es eine Masse Zaubermittel, die infolge einer assoziativen Idee wirken, ohne daß sie wie sonst vom Schutzgeiste im Traume offenbart oder während des Fastens gefunden worden sind. Ein Federkopfschmuck, ein Hals-, ein Armband usw. enthalten zuweilen sogar eine ganze Menge solcher Medizinen. Einige Beispiele mögen das Ganze erläutern. Ein Medizinsack aus Dachsfell, der einem Manne mit dem Dachse als Schutzgeist zugehörte, enthielt sieben Medizinen gegen verschiedene Krankheiten, ohne daß ein wirklich medizinischer Wert irgendwie wahrscheinlich war. Darunter war ein Stein, der sich in der Seite eines Büffels gefunden hatte und, auf Geschwüre gelegt, diese heilte, der Schwanz einer Schildkröte, der als Kopfschmuck getragen, die Gesundheit bewahrte, das Herz einer Schildkröte, das zerstoßen und in Wasser getrunken Herzschmerzen heilte. Ein Mann sah nach dem Fasten jemanden mit einer Medizinhalskette im Kampfe, der von den Pfeilen nicht getroffen wurde. Ein andermal sah er nach dem Fasten einen, dem zwei Klapperschlangen aus dem Munde kamen. Sie verschwanden, und er stellte fest, daß sie in seinem eigenen Körper waren. Seitdem hat er sie in seinem Leibe und kann

Klapperschlangenbisse heilen. Von allen Klapperschlangen, die er tötet, ißt er Fleisch und Eingeweide roh. In seinem Medizinsack aus Dachsfell befand sich die Figur seines Helfers aus Fell, genau mit demselben Schmuck, wie er ihn im Kampfe gesehen. Die ganze Figur wird im Kampfe als Kopfschmuck getragen. An einem Armband aus Dachsfell befand sich ein Gopherfell, eine Eulenklaue, mehrere Schellen, Federn, rote Beeren und einige Fellfransen. Das Dachsfell vermehrt die Schnelligkeit des Reitpferdes, die Klaue hilft den Feind ergreifen, die Bewegung der Federn treibt den Feind fort, die Schellen stellen den Lärm des Kampfes dar. In der Not wird eine der roten Beeren aufgemacht und gekaut. Das Ganze ist zugleich eine Rassel zur Krankenheilung. Wenn man mit verschiedenfarbigen Bohnen die Seiten einer Stute reibt, so erhält sie entsprechend farbige Füllen. Ein schuppiger Schildkrötenschwanz mit Federn wurde im Kampfe auf dem Kopf, auf der Brust oder an der Seite getragen. Die Federn bewirken Schnelligkeit, die Schuppen machen unverwundbar. Das Ganze wird ebenfalls zum Heilen gebraucht.

Von Zeremonien beschreibt Kroeber den Sonnentanz der nördlichen Arapaho in Wyoming, während Dorseys Beobachtungen sich auf die südlichen in Oklahoma beziehen. Obwohl Kroeber die Geheimzeremonien nicht gesehen hat, so bietet sein kurzer Bericht doch sowohl in der Übereinstimmung der ganzen Anlage wie in abweichenden Einzelheiten sehr wünschenswerte Kriterien und Ergänzungen. Kroeber beschreibt dann einige heilige Stammesgeräte (Fetische), ohne daß ihre Wirkungen oder ihr Gebrauch genau mitgeteilt wird: die Tabakspfeife, das Rad, das uns schon aus dem Sonnentanz bekannt ist, die Medizinsäcke usw., und teilt einige Gebete und Reden und vereinzelte interessante Anschauungen und Gebräuche mit. Quellen sind von Wasserungeheuern bewohnt, aus deren Maul zuweilen die Quellen herauskommend gedacht werden. Trocknet eine aus, so hat der Donner das

Ungeheuer fortgeholt, wie auch der Blitz ins Wasser schlägt, um es zu treffen.

Einen großen Raum besonders unter den Jüngeren nehmen heute Zeremonien ein, die modernen Ursprungs, aber doch aus indianischem Geiste geboren sind. Es sind einerseits Spiele und Tänze in Verbindung mit dem bekannten vor etwa 15 Jahren unter den Indianern weit und breit aufgekommenen Geistertanz, der heute nicht mehr existiert, teils der von den Kiowa übernommene Peyoteritus. Sicher ist wohl, daß viele alte Elemente in den zahlreichen symbolischen Requisiten des Geistertanzes vorhanden sind, und so ist ihre ausführliche Beschreibung und die Erklärung der piktographischen Elemente darin, die Kroeber hier bietet, eine reiche Quelle der Belehrung. Dasselbe ist mit den Spielen der Fall, die mit dem Geistertanz aus der alten Rüstkammer indianischen Geistes hervorgeholt wurden. Kroeber beschreibt dann den Krähentanz, der noch vor der Zeit des Geistertanzes von den Sioux übernommen wurde und heute mit Ideen des Geistertanzes erfüllt ist. Kroeber sah ihn im September 1899 bei den Arapaho. Ursprünglich war er ein Freundschaftstanz zwischen Pawnee und Osage. Es werden bei ihm Pferde verschenkt. Das zeremonielle Essen von Peyote hat Kroeber zweimal beobachtet. Diese Kaktusart bringt gegessen besondere Erregung, Steigerung der geistigen und körperlichen Fähigkeiten und eventuell Visionen hervor, ganz wie der mexikanische Peyote. Er wird nur an den in unregelmäßigen Zwischenräumen von Wochen stattfindenden Festen gegessen, an denen alte Leute nie teilnehmen. Der Leiter des Festes singt die ganze Nacht, seine Gesänge beziehen sich auf den Peyote, auf die Vögel, die seine Boten sind, und auf die lange Dauer der Nacht.

Zugleich liegt ein ausführlicher Bericht des unermüdlichen Verfassers über einen andern Prairiestamm der Algonkin vor: A. L. Kroeber, Ethnology of the Gros Ventre.[1] Da dieser

---

[1] *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* I S. 139—281.

Stamm mit den Arapaho sprachlich und kulturell nahe verwandt ist und die Untersuchung nach denselben Richtungen geführt ist, so kann ich mich hier kurz fassen. Auch hier beruhen die Angaben meist auf Nachrichten, die von alten Indianern eingezogen sind, und weniger auf direkter Beobachtung. Hier versuchten nicht alle, sich übernatürliche Kräfte zu verschaffen, und die es taten, erreichten nicht immer ihr Ziel. Auf Bergspitzen sowohl wie (seltener) an Wasserläufen fasteten und „schrien" sie, um einen Helfer zu gewinnen, der dann entsprechend dem Orte verschieden war. Außerdem ist eine Menge vegetabilischer Medizinen gegen Krankheiten allgemein bekannt. Die zeremoniale Organisation nach Altersklassen ist der der Arapaho sehr ähnlich, obwohl Abweichungen vorhanden sind. Z. B. konnte eine siebente und älteste Genossenschaft nicht nachgewiesen werden. Das Aufsteigen in eine höhere Stufe durch Abhalten der viertägigen und auch viernächtigen Tänze fand statt, wenn der Betreffende, der das nötige Alter dazu hatte, den Tanz in einer Notlage gelobte. Doch ist es hier eigentlich falsch, von sechs Altersgenossenschaften zu reden, da vielmehr abweichend von den Arapaho nur sechs Alterszeremonien existierten und eine drei- bis viermal größere Zahl von Gesellschaften, die z. T. komische Namen haben („Genug-essen-um-über-Nacht-auszuhalten", „Weiße Nasen" usw.), jedenfalls ganz andere als die Tänzer der sechs Zeremonien. Innerhalb dieser vielen Gesellschaften wurden die sechs Alterstänze ausgeführt, obwohl die Altersstufen in verschiedenen Gesellschaften verteilt waren und demnach nicht alle Altersgenossen bei der sie betreffenden Zeremonie vereint waren. Ganz klar erscheint das Verhältnis nicht, auch ist die Organisation schon lange verfallen. Bei den Tänzen gebärdeten sie sich in gewisser Weise wie die Tiere, nach denen sie ihren Namen haben, und es herrschte auch z. T. die Idee, die Tänze seien von den betreffenden Tieren gestiftet. Die Tänze und die dabei gebrauchten Abzeichen werden ausführlich beschrieben. Auch

der Sonnentanz, der nicht zu den Altersklassen gehörte, wird gefeiert, wie bei den Arapaho. Der Tanz hat gleichfalls einige Abweichungen, genaue Auskunft über manche Einzelheiten war jedoch nicht zu erlangen.

Siouxstämme. Seine Studien des Sonnentanzes hat George A. Dorsey auch bei den Sioux fortgesetzt: The Ponca Sun Dance.[1] Der Bericht ist nach einmaligem Anschauen der Zeremonie abgefaßt, obwohl ein geeigneter Interpret sich nicht finden ließ. Das Fest hatte auch nicht mehr den ursprünglichen Halt in den Herzen des Volkes. Deshalb repräsentiert sich der Bericht im Gegensatz zu den sonst so eingehenden Feststellungen des ausgezeichneten Beobachters als ein bloßer Beitrag. Ich führe hier nur einiges wenige an, was zum Verständnis des Festes führen kann. Die Zeremonie heißt „Tanz des Sonne-Sehens". Sie findet jährlich meist im Juni oder Juli statt, nachdem die Sonnentanzpriester („Donnersleute") im Frühjahr den Monat bestimmt haben. Diese bestimmen auch die Tänzer, was für die Erwählten keine geringe Ehre ist. Der Mittelpfahl der Sonnenhütte, der als Feind erspäht und gefällt wird, scheint als ein Mann, ein Feind, zu gelten, der nackt ist, damit die „Große Medizin" ihn sehen kann. Er wird auch als Brennholz aufgefaßt, da es Weidenholz ist, das schwer zu töten und reinlich ist. In der Gabelung des Pfahles ist das Nest des Donnervogels, ein Bündel von Weidenzweigen, der Regen, Donner und Blitz hervorbringt. Der Altar scheint Symbol eines Feuerherdes bzw. der Sonne zu sein. Der Büffel darauf (Büffelschädel) kam aus dem Innern der Erde und brachte die Tabakspfeife, der Salbei des Altars bedeutet das Volk. Im Gegensatz zu den Arapaho und Cheyenne waren hier vier Zelte für die vorbereitenden Zeremonien, und den Tänzern wurde je ein rundes Stückchen Haut über dem

---

[1] *Field Columbian Museum Publ.* Nr. 102. *Anthrop. Ser.* VII S. 59—88. 1905.

Schulterblatt ausgeschnitten, das mit Tabak zusammen als Opfer für die Sonne am Fuß des Mittelpfahls der Sonnenhütte niedergelegt wurde.

Besonders interessant ist die Abhandlung von George H. Pepper and Gilbert L. Wilson, An Hidatsa Shrine and the Beliefs respecting it.[1] Über diese Hidatsa oder Gros Ventres, die von dem Algonkinstamm der Gros Ventres oder Atsina unterschieden werden müssen, haben wir nur das Werk von Washington Matthews 1877. Überhaupt sind ihre merkwürdigen religiösen Gebräuche bisher wenig beachtet. Die Forschungen gehen auf den Rev. Gilbert L. Wilson zurück, der seit 1906 unter diesen Indianern weilt. Es handelt sich hier um die Beschreibung eines heiligen Stammesschreins aus Holz und eines daneben an einem Pfahle hängenden Medizinsackes, deren Inhalt beschrieben und — was die Hauptsache ist — durch Mythen in seiner Bedeutung belegt wird. Die obere Plattform des in einer Erdhütte stehenden Schreines enthielt einen Parflèchesack auf einer aromatischen Wasserpflanze (pennyroyal) mit zwei Menschenschädeln und einer hölzernen Tabakspfeife, die untere einen Büffelschädel mit Adlerfedern, eine Schildkrötenschale und einen Fächer aus Adlerfedern. Außerdem waren Opfergaben vorhanden. Die beiden Schädel gehörten zwei Adlern an, die sich aus Liebe zu den Indianern von zwei Mädchen aus zwei verschiedenen Stämmen, Hidatsa und Shiwaliúwa, als Menschen zur Welt bringen ließen. Der Hidatsa wurde ein großer Medizinmann, der mit Hilfe seiner Medizinpfeife die Feinde in die Flucht schlug, Büffel herbeilockte und Regen für die vergehende Vegetation herabbrachte. Beide aber gehörten feindlichen Stämmen an, was sie vor ihrer Geburt nicht gedacht hatten, und beide faßten den Plan, den andern im Kampfe umzubringen, den Schädel zu nehmen und sich so wieder zu vereinigen, da angeblich jeder es bei dem andern besser habe. Schließlich willigte der Shiwaliúwa ein, auf

[1] *Memoirs of the Amer. Anthr. Assoc.* II S. 275—328. 1908.

diese Weise mit seinem Freunde vereinigt zu werden. Das geschah, und später bei seinem eigenen Tode gebot der Hidatsa seinem Volke, auch seinen Schädel nachher abzuschneiden und beide als Medizinen gegen die Feinde, gegen das Ausbleiben der Büffel, gegen Verdorren der Vegetation und gegen Krankheit zu benutzen mit Hilfe der Medizinpfeife, des Krautes pennyroyal und heiliger Gesänge. Der Büffelschädel war ebenfalls das Erbteil von seiten des Adlermannes, den er zum Herbeiführen der Büffel benutzt hatte. Die Schildkröte wurde von ihm durch Besprengung mit Wasser als Regenmedizin benutzt. Auch der Fächer aus Adlerflügeln diente ihm zum Regenmachen, indem er mit den Schädeln besprengt wurde.

Der Medizinsack enthielt gleichfalls eine Menge Objekte, von denen ich nur ein Fell eines schwarzen Bären erwähne, der der Gefährte eines Hidatsa war.

Der ausgedehnte Symbolismus in Nordamerika führt bei näherem Zusehen zu der Überzeugung, daß Tierteile oder Darstellungen von himmlischen Erscheinungen ursprünglich immer als magische Mittel verwendet worden sind. Genau dasselbe ist nun auch mit Zeichnungen der Fall. Daß solche Ideen von Tieren und Himmelsobjekten als Schutzgeister massenhaft existieren, weiß nun heute ein jeder Ethnologe. Aber umgekehrt ganze Gruppen von Zeichnungen und Darstellungen als Zauberschutzmittel zu erklären — diese befreiende Tat haben wir Clark Wissler zu verdanken, dessen Arbeit Some Protective Designs of the Dakota[1] schon im Titel seine Meinung kundgibt. Wir kennen ihn ja auch bereits (s. den allgemeinen Bericht, Archiv XIII, S. 431) in seiner bahnbrechenden Auffassung, daß der Indianer nicht Intelligenz und Fähigkeiten, sondern im wesentlichen nur Entlehnung von Macht von seiten der machtbegabten Wesen in der Natur kennt. Wissler hat in der Schrift eine große Anzahl von Darstellungen auf Schilden und

[1] *Anthr. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* I, S. 19—53. New York 1907.

auf den Hemden des Geistertanzes nach den Angaben der Teton- und Yankton-Dakota als magische Schutzmittel erklärt, und zwar sind die Geistertanzhemden nach ihrem Zwecke mit Recht den Schilden als gleichwertig an die Seite gestellt worden. Denn die 1890 aufgekommene Bewegung des Geistertanzes sollte das alte indianische Leben wieder zurückführen, und das konnte nur geschehen, wenn die weiße Rasse beseitigt wurde. Gegen Kugeln aber nützte kein Schild, der in der guten alten Zeit das zauberkräftige Ziel der Geschosse war und die ganze Aufmerksamkeit des Feindes zwangsweise auf sich lenken sollte, deshalb zog man Hemden mit Zeichnungen an. Das geschah aus echt indianischem Geist.

Gewöhnlich sind es Tierzeichnungen. Pflanzen und leblose Objekte sind fast ganz ausgeschlossen. Himmelserscheinungen aber, die häufig in den Zeichnungen vorkommen, werden, wie Wissler mit Recht bemerkt, ebenfalls oft durch die Tätigkeit von Tieren bewirkt. Aus diesen Darstellungen kann man folgern, welche Naturobjekte für den Indianer besondere Kräfte in sich schließen. Es ist das, was sich bewegen, den Ort verändern kann. Bei allen diesen Zeichnungen kommt es weniger auf direkte Vernichtung des Feindes an als auf bloßen Schutz, damit der Träger selbst in die Lage komme, den Feind zu treffen. Auf die Einzelheiten der Zeichnungen kann ich leider nicht eingehen. Lückenlose Erklärungen der indianischen Gedankengänge sind es natürlich nicht. Dazu gehört ein ungeheures vergleichendes Material sowohl an Zeichnungen wie an Schutzgeistideen.

Zentrale Algonkin. Von den Fox-Indianern sei die Beschreibung der bei einem Todesfall stattfindenden Adoptionsriten erwähnt, die der leider jüngst ermordete William Jones in seiner Abhandlung: Mortuary Observances and the Adoption Rites of the Algonkin Foxes of Jowa[1] gibt.

[1] *Congrès Internat. des Américanistes, XVe session* II, S. 263—277. Québec 1907.

Bei diesen Indianern kann die Seele nur dann frei zum Reich der Schatten wandern, wenn an die Stelle des Verstorbenen ein anderer adoptiert wird. Das muß innerhalb von vier Jahren nach dem Tode geschehen, während welcher Zeit die Seele häufig aus dem Seelenlande zum Grabe und zu den Lebenden zurückkehrt. Geschieht es nicht, so muß sie dauernd als Eule umherwandern. Der Adoptierte muß von demselben Geschlecht wie der Verstorbene und beide müssen Gefährten gewesen sein. Der Adoptierte tritt in alle Rechte und Pflichten des Verstorbenen ein, ohne seine bisherige Familie aufzugeben. Es werden bei der Adoption die Lieblingsspiele des Verstorbenen gespielt, dann ißt man, und wenn der Adoptierte abends vor den anderen Gästen nach Hause reitet, geleitet ihn der Adoptierende eine Strecke nach Westen zum Zeichen, daß nun die Seele nach dort geht. Gleichzeitig erstirbt die Musik mehr und mehr, weil es heißt, auch sie folge der Seele zur Geisterwelt. Ist der Verstorbene ein Krieger, der eines natürlichen Todes gestorben ist, dann erscheint der Adoptierte als Krieger, und nur Krieger werden eingeladen. Diese führen nacheinander mimische Szenen aus ihren Kriegstaten auf und erzählen ihre Taten, einen Krähenbalg auf dem Rücken tragend, wovon die Zeremonie der Krähentanz genannt ist. Ist der Tote im Kampfe gefallen, so muß der Adoptierte ihn am Feinde rächen und erscheint deshalb bei der Adoption die eine Hälfte des Gesichtes rot, die andere schwarz gefärbt. Die rote Farbe bedeutet Krieg, die schwarze das Fasten, das er durchmachen muß, bis sein Manitu ihm Fleisch vorsetzt, das Fleisch des zu Erschlagenden, als Zeichen, daß nun die Zeit der Rache gekommen ist, und ihm mitteilt, wo der Feind ist.

Irokesen. Eine besondere Überraschung bietet uns Arthur C. Parker mit seiner Arbeit Secret Medicine Societies of the Seneca.[1] Es existieren nämlich heute

[1] *Amer. Anthropologist* XI, S. 161—185. 1909.

noch wider Erwarten eine Menge Geheimgesellschaften der heidnischen Seneca, die Parker seit 1902 emsig studiert hat unter Aufschreiben ihrer zahlreichen Gesangestexte. Hier gibt er nur eine vorläufige Nachricht, aus der aber doch das Wesen der Gesellschaften hervorgeht, die gewöhnlich zur Heilung von Krankheiten und zur Förderung des Wohlergehens im weitesten Sinne dienen. Es sind meist Tiergesellschaften, in denen die Mitglieder vielfach die Tiere nachahmen. Ein Mythus erzählt gewöhnlich, wie der Stifter der betreffenden Gesellschaft Tiere bei ihren Riten sah, von ihnen entdeckt und adoptiert wurde, die Gesänge und Zeremonien lernte und schließlich mit Anweisungen versehen zu seinem Volke zurückgesendet wurde, um die Riten zu lehren. Alle Gesänge und Zeremonien sind nach Meinung des Verf. alt, da sie von den Mitgliedern meist gemeinsam gesungen wurden und jede Abweichung vom Althergebrachten auf Widerstand gestoßen sein würde. Parker erwähnt folgende Gesellschaften: 1. Die Littlewater society, die schon früher bekannt war. Sie hatte keine öffentlichen Zeremonien und Tänze und scheint nur soziale Gefühle der Freundschaft zu pflegen unter Gebeten und Riten, die angeblich jedoch die Erhaltung der Macht ihrer Geheimmedizin little water powder zum Zwecke haben. 2. Die Pygmäengesellschaft, die ihre Zeremonien bei vollkommener Dunkelheit abhalten. Die kleinen Geister, die überall dem Menschen am nächsten stehen, und ebenso eine Anzahl Tiergeister, die als geistige Mitglieder der Gesellschaft gelten, verlangen die Zeremonie. Ebenso tun das die Zauberdinge, Teile von den betreffenden Tieren, z. B. Pantherklauen usw., die guten bzw. bösen Einfluß ausüben. 3. Die Gesellschaft der Ottern, bestehend aus Frauen. Die Ottern und andere Wassertiere üben großen Einfluß auf Gesundheit und Geschick aus. Mit Wasser besprengen ist der hauptsächlichste Ritus. 4. Die Gesellschaft der mystischen Tiere. Hierzu werden drei Masken verwendet. Die Maske des Oberhauptes hat keine Augenlöcher, er kann aber gerade

durch sie alles Verborgene sehen. 5. Die Adlergesellschaft. 6. Die Bärengesellschaft. 7. Die Büffelgesellschaft. Nr. 5 und 7 ahmen Vogel bzw. Büffel nach, Nr. 6 ißt, wie es scheint, die Speise (Honig usw.) der Bären. Von den übrigen erwähne ich nur noch die Gesellschaft der Schwestern der Dioh̄eko, die den Geistern des Maises, der Bohnen und Kürbisse, eben den Dioh̄eko, ein Danksagungsfest feiern. Dadurch wird eine gute Ernte erzielt.

Hoffentlich erhalten wir bald das gesammelte Material in extenso vorgelegt.

Muskogee. Frank G. Speck, The Creek Indians of Taskigi Town[1] enthält größtenteils religiöses Material, das sich inhaltlich in manchen Beziehungen an J. Mooneys Aufzeichnungen über die benachbarten, aber stammfremden Cherokee anschließt. Wie diese sind sie ungemein interessant, aber es ist eben nur ein Rest. Die Taskigi bildeten eine Stadt der Creek, die 1836—40 nach dem Indianerterritorium verpflanzt wurde, wo sie ihre politische und soziale Einteilung bis heute beibehielten. Die folgenden religiösen Nachrichten stammen aus den Jahren 1904—05, stützen sich aber meist auf Erinnerungen alter Leute, da selbst das große Erntefest in den letzten zehn Jahren aufgehört hat. Es mögen nur noch 150 Taskigi, und zwar meist Mischlinge, existieren; die Sprache jedoch wird in alter Reinheit beibehalten. Jede Stadt hatte, wie die Dörfer der Coraindianer, einen nach den vier Richtungen orientierten Platz. In der Mitte wurde das Feuer angezündet, um das die meisten Tänze des zwei Tage dauernden Erntefestes stattfanden. In engerem Sinne diente das Fest dazu, den Mais, von dem bis zum Schlusse des Festes nichts gegessen werden durfte, in voller Reinheit in sich aufzunehmen oder, wie es heißt, die Maisgottheit zu gewinnen.

---

[1] *Memoirs of the Amer. Anthrop. Assoc.* Vol. II, Part 2, S. 99—164. Lancaster Pa. 1907.

Dazu wurden auch die wenigen anderen Speisen, die genossen wurden, ohne Salz gegessen, und am zweiten Tage tranken die Männer ein heftig wirkendes Brechmittel. Außerdem aber sollte das Fest alle religiösen Potenzen gewinnen, günstig gesinnten Tieren, wie den Clantieren, danken, und übelwollende, wie das todbringende Käuzchen, versöhnen, und für das kommende Jahr allen Segen sichern. Um das zu erreichen, fanden eine Menge von Tänzen, namentlich Tiertänze mit Nachahmung der Bewegungen der betreffenden Tiere statt, die sonst zwar auch vereinzelt aufgeführt werden konnten, dann aber keine allgemeine Teilnahme erforderten. Die Jagdtiere sollten dadurch veranlaßt werden, sich nicht ihrer Tötung abgeneigt zu zeigen, und die Seelen der erlegten Tiere schneller zur Wiedergeburt auf die Erde zurückkehren. Lasciv waren der von beiden Geschlechtern getanzte Verrückten- und der Trunkenheitstanz, die auf die Fortpflanzung Bezug haben sollten. Bekanntlich war auch das mexikanische Erntefest die Zeit für solche Szenen, die aber die Fortpflanzung der Vegetation zum Zweck hatten. Bei den Creek waren außerdem auch geschlechtliche Zügellosigkeiten erlaubt. Zur Probe gibt Speck die beiden dazu gesungenen Gesänge, die abwechselnd vom Vorsänger und von den Tänzern gesungen wurden. Der Inhalt sind abgerissene Sätze, aus denen jedoch der sinnliche Gedanke zu erkennen ist. Der Federtanz mit Federn des Reihers, die nur der Schamane ungestraft zu den gebrauchten Stäben zusammensetzen darf, ist ein Tanz zu Ehren der weißen Feder, die der Schutz gegen alles Übel ist. Weiß ist das Symbol des Friedens.

Die Krankheiten werden besonders von den verschiedensten Tieren gebracht, jedes Tier hat seine bestimmte Krankheit. Fieber wird von den Geistern der Toten verursacht, die das Seelenland nicht erreichen können. Jedes Tier hat aber zugleich sein Heilmittel in der Pflanzenwelt, das irgendwie eine Gedankenassoziation mit dem Tier aufweist. Bei der Heilung werden bestimmte Zaubersprüche gesungen, die wiederum sehr

dunkel sind. Die Medizin wird durch Hineinblasen vermittelst eines Tubus, während der Schamane gleichzeitig die Zauberformel singt, allmählich stärker als die Krankheit. Der Kriegsschamane hatte den Feind durch Riten und Gesänge zu schwächen und seine Augen mit Blindheit zu schlagen. Die Clannamen setzte die oberste Gottheit, der „Herr des Atems", dem heute alles zugeschrieben wird, dadurch fest, daß er die „Wesen" in alter Zeit vorbeipassieren ließ und jeden nach seiner diesem oder jenem Tiere ähnelnden Eigenart (z. B. Klettern auf Bäume, Umherlaufen usw.) als Panther, Alligator, Waschbär, oder auch als Wind usw. bezeichnete und gebot, daß sie nicht ineinander heiraten sollten. Sonst würden sie sich nicht vermehren.

Gleichzeitig hat Frank G. Speck auch Studien über die verwandten Chickasaw-Indianer gemacht: Notes on Chickasaw Ethnology and Folk-Lore.[1] Davon sind einige Einzelheiten bemerkenswert. Einige ihrer Clan-Namen rühren von Örtlichkeiten her, andere aber von Tieren, von denen sie nicht ihren Ursprung herleiten, wie Speck meint, sondern die sie, nach der angeführten Stelle bei Catlin zu urteilen, in ihren Stamm adoptierten. Wichtig ist, daß das Clan-Totemtier und seine irdischen Vertreter zugleich Schutzgeister der Männer sind. Die Clans sind in zwei Gruppen geordnet. Krankheiten kommen von Tieren, die von der entgegengesetzten Gruppe gegen sie beschworen sind. Der Kranke wird zunächst drei Tage lang dem Schamanen zur Kur überlassen, der die Medizin durch ein Rohr auf den Kopf des Patienten bläst, worauf allgemeine Tänze um das Feuer stattfinden. Der erste Tanz wird nach dem Tier genannt, das für die Krankheit verantwortlich gemacht wird. Andere richten sich an die verschiedenen Schutztiere um Linderung. Das erste Einsammeln des Maises wird allgemein an einem bestimmten Tage durch Fasten usw. gefeiert. Eine private Zeremonie ist die Übertragung der schama-

[1] *Journ. of Amer. Folklore* XX, S. 50—58. 1907.

nistischen Lehren auf den Lernenden. Dagegen kann die wirkliche schamanistische Macht nur durch dreitägiges Fasten im Walde von Geistern erlangt werden, die als Vorfahren im weitesten Sinne gelten und dort im Walde leben.

Pueblo-Indianer. Eins der hervorragendsten Werke der amerikanischen Ethnologie, das Ergebnis einer Reihe ihrer Forschungsreisen dahin seit dem Jahre 1879, ist unter dem Titel The Zuñi Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies von Matilda Coxe Stevenson[1] erschienen. Es schildert mit einem Male als Frucht eines ganzen Menschenlebens, was wir bei den benachbarten Hopi in einer großen Anzahl von Einzelpublikationen haben, und ist insofern bei weitem übersichtlicher als diese, obwohl auch hier die Verfasserin in dem Bestreben, alles Gesehene und Gehörte mit photographischer Treue und als Erklärung nur die wirklich geäußerten Anschauungen der Eingeborenen zu geben, dem Leser nicht im geringsten mit dem eigenen Nachdenken so vieler Jahre, z. B. in der Scheidung des Wichtigen vom Unwichtigen, zu Hilfe kommt. Alle mythologisch erklärenden Feststellungen sind dafür nach mehrfachen Bestätigungen von seiten der Eingeweihten zustande gekommen. Hier aber hätte man gern noch ein Mehr gehabt und lieber eine Kontrolle in dem genauen Wortlaut diktierter einheimischer Texte gewünscht — je mehr Varianten, desto besser — und wenn auch das Buch dadurch auf den doppelten Umfang angeschwollen wäre. Ein Verständnis des Ganzen, soweit das überhaupt möglich ist, wird nach der durchaus richtigen Ansicht der Verfasserin erst nach Aufnahme der benachbarten bzw. verwandten Stämme zu erwarten sein. Allein die Fülle des Vorhandenen würde doch schon jetzt manches Ergebnis zeitigen.

Der Eindruck, den das in dem Buche geschilderte starke religiöse Leben — die materielle Seite nimmt einen ganz ver-

---

[1] *23d ann. Rep. Bureau of Ethnology,* Washington 1904, S. 1—634.

schwindenden Raum ein — auf den Leser macht, ist geradezu überwältigend. Man hat hier wieder den Beleg dafür, wie leicht Nahrungserwerb, Krankheit und das Streben nach Nachkommenschaft übernatürliche Mittel erzeugt. Hier können nur einige wenige Einzelheiten folgen. Das relative Verständnis hängt vorläufig zum größten Teile von den Ideen der Zuñi über ihren und der Götter mythologischen Ursprung ab.[1] Sowohl die Feste, in denen eine bunte Mannigfaltigkeit von Gottheiten auftritt, wie die zahlreichen Geheimgesellschaften, die an den Festen fungieren und ihrerseits wieder ihre verwickelten Einführungszeremonien für neue Mitglieder und Zauberversammlungen haben, gehen auf die Zeiten unmittelbar nach dem Herauskommen der Zuñi aus der Unterwelt zurück. Einen hervorragenden Anteil an den Festen haben die Ahnengötter, die unten im Wasser eines Sees in dem „Tanzdorfe" (Kothluwaláwa) wohnen und aus den in der Urzeit darin versunkenen und dort herangewachsenen Kindern bestehen. Ihrer Organisation entspricht die Gliederung der Zuñi-Priester. Um nach dem Tode auch dorthin zu gelangen, werden alle kleinen Knaben in den Orden der Kótikili aufgenommen (alle vier Jahre im April), indem die Götter aus der Unterwelt zusammen mit der „Federschlange" (Kóloowisi) erscheinen und ihren Hauch, den sie auf ihre Federstäbe abgeben, auf die Lippen der Kinder übertragen. Acht Tage vorher kommt der Götterbote Tkäklo auf den Schultern der Kóyemshi, einer auf unnatürliche Weise zur Welt gekommenen Gruppe der Ahnengötter, die an den Festen stets hervorragend durch Tänze und burleske Szenen beteiligt sind, ins Dorf, um die Ankunft der Götter zu verkünden und die mythische Geschichte der Zuñi — die hier im Urtext gegeben wird — mitzuteilen. Und wie die Götter ins Dorf kommen, so besucht angeblich auch der Oberpriester das „Tanzdorf" der Ahnengötter. Die

[1] Sehr willkommen zur Vergleichung sind hier F. H. Cushings *Outlines of Zuñi creation myths, 13th Rep. Bureau of Ethnol.* 1896.

Ahnengötter sorgen für den Regen — um den sich alle Wünsche in diesen trockenen Regionen drehen — und ihnen entsprechen auf Erden hauptsächlich die Regenpriester (áshiwanni). In diesen Funktionen der Ahnengötter stehen die Zuñi nicht vereinzelt da. Sowohl die Katshina-Tanzgötter der Hopi werden mit den Toten identifiziert, wie auch die „Alten" (Verstorbenen) der Cora Regengötter sind. Die Regengötter der alten Mexikaner stellte man sich als kleine Kinder vor, und bei den Cora wurden die kleinen Kinder in Watte, d. h. in Wolken gehüllt, begraben. So haben wir die Verbindung mit den Kinder-Ahnengöttern der Zuñi. Auch die Federschlange, die am Morgen der Zeremonie aus einem mit Wolken gekrönten Brett schaut und Wasser spendet, gibt bei den Hopi Wasser und verursacht dort eine Flut. Bei den Cora entspricht ihr die im Westen bei der Erd- und Mondgöttin wohnende mächtige Schlange, die ebenso wie bei den Mexicano vom Morgenstern des Morgens erlegt werden muß, damit keine Flut entsteht, und dann bei den Cora vom Adler, der Sonne verspeist wird. Und endlich wohnt in den altmexikanischen Bilderschriften der Mond in dem Rachen dieser nächtlichen Federschlange und wird mitsamt der Schlange des Morgens vom Adler, der Sonne, gepackt. Und auch dort ist sie, wie bei den Maya, als Wasser bezeugt. Sie ist, wie sich bei den Cora sicher nachweisen läßt, die als Wasser aufgefaßte, personifizierte Nacht.

Da wie gesagt die Feste und Geheimgesellschaften einmal durch ihre Zeremonien, anderseits durch den Mythus ihres Ursprungs und nicht ihrer natürlichen Entstehung nach gekennzeichnet werden, so ist es unmöglich, hier mehr als einige Momente aus dem reichen Material anzuführen. Genau dem Sonnenstand entsprechend wird die Winter- und Sommersonnenwende eine ganze Anzahl von Tagen gefeiert. Erstere ist die Zeit des massenhaften Darbringens von Gebetsfedern (télikinawe) besonders für die Sonne. Dazu werden die

Zwillingskriegsgötter, die aus der Umarmung der Sonne und des Wasserfalls entstanden, gefeiert, um als Vermittler bei den „Regenmachern" während des Jahres zu dienen. Heiliges Feuer wird neu gebohrt. Die Häuser werden gereinigt, und Kehricht und Asche auf den Feldern vergraben mit den Worten, es möge als Maiskorn und Mehl wiederkehren. Gleich nach den Zeremonien der Wintersonnenwende beginnen die Tänze der zeugungskräftigen Kórkokshi-Ahnengötter, die aus dem „Tanzdorfe" (Kothluwaláwa) heraufkommen und bis zur zweiten Hälfte des März tanzen, damit Mais und Wohlhabenheit in jeder Beziehung einkehre. Bei dem Fest der Sommersonnenwende ist außer dem erneuerten Darbringen von Gebetsfedern die Regenzeremonie der 10 Kóyemshi bemerkenswert, die hier Dúmichĭmchĭ genannt werden. Nackt bis auf die Schambinde gehen sie hintereinander her, beide Hände auf die Binde des Vordermannes gelegt, und werden von den auf den Dächern stehenden Weibern mit Wasser, in das heiliges Mehl gesprengt ist, übergossen. Eine von mir veröffentlichte antike Schale[1] zeigt den Vorgang, doch tragen die Dúmichĭmchĭ dort Phallen, während die Verfasserin hier ausdrücklich angibt, daß die Kóyemshi nicht den „Samen der Zeugung" besitzen (S. 32.) Ich erwähne nun nur noch die großen Regenaufführungen im Herbst, das größte Fest der Zuñi überhaupt, an dem große Ausgelassenheit und sinnlose Betrunkenheit herrscht. Da rennen die Shaläko, die sechs Riesenboten der „Regenmacher" von einer Weltgegend zur andern, denn die „Regenmacher" müssen sich durch sie miteinander verständigen, damit es regnen kann. Dazu kommt dann noch eine Unmenge geringerer Festlichkeiten, die z. T. mythische Vorgänge darstellen, z. B. der alle 4 Jahre stattfindende Tanz der Kĭánakwe, eines von den Vorfahren besiegten mythischen Volkes, durch den ihre Geister versöhnt werden

[1] S. Phallische Fruchtbarkeitsdämonen, Archiv für Anthropologie N. F. I, S. 131/2.

sollen, ferner das Regen- und Wachstumsfest der Hláhewe, ebenfalls alle vier Jahre gefeiert, das das dritte Erscheinen der mythischen Kornmädchen vor den Vorfahren der Zuñi vor Augen führen soll, u. dgl. m. Endlich haben auch die vielen geheimen Gesellschaften, die in den Umrissen schon früher bekannt waren, ihre Einführungs- und sonstigen Riten, abgesehen davon, daß sie an den allgemeinen Festen ihre Rollen spielen, die Götter darstellen und zur Mannigfaltigkeit des Bildes beitragen.

Pima. Die Pima sind sieben Monate lang (1901—1902) von Frank Russell gründlich und allseitig untersucht worden, so daß wir in seinem Werke The Pima Indians[1] auch alles die Religion betreffende Material vorfinden. Es ist sehr reichhaltig und interessant, obwohl der Verfasser meist aus den Berichten und Diktaten (?) von Mythen, offiziellen Reden und Gesängen alter Leute des Stammes schöpft, da sich das Leben des Stammes doch schon einigermaßen verändert hat, zumal auch der beständige Krieg der seßhaften ackerbautreibenden Pima mit den schweifenden Apachen aufgehört hat, der dem ganzen Leben sein Gepräge aufdrückte.

In den abergläubischen Ideen, die mit diesen Kämpfen verbunden sind, ist ein ungewöhnlich bezeichnendes Material dafür vorhanden, daß trotz aller kriegerischen Fertigkeit, Gewandtheit und Abhärtung doch das Hauptmoment für den Erfolg und Mißerfolg in der Magie lag. Der Verfasser, der von vornherein gar nicht geneigt ist, Zauberei und Religion auf Kosten der profanen Momente in den Vordergrund zu schieben, sagt selbst: „Nicht die Stärke oder Klugheit der Apachen fürchteten sie, noch den scharfen Pfeil, sondern ihre Magie“, und diese muß durch Zeremonien überwunden werden. Die deshalb vor dem Auszug vorgenommenen ausgedehnten Zeremonien erwähnt Russell nur summarisch. Dafür hat er uns eine

---

[1] *Report of the Bureau of Amer. Ethnol.* 1904/05. Washington 1908. S. 1—389.

Anzahl wichtiger Kriegsreden in Text und Übersetzung mitgeteilt, die teils vor dem Auszug, teils in jeder Nacht des Kriegszuges von einem Berufsredner gehalten wurden. Darin wird in Gestalt von Träumen und Visionen und von feststehenden Tatsachen ausführlich mitgeteilt, daß er den für den Erfolg notwendigen Zauber von einer Menge von Dämonen und Tieren aller Art erlangt habe, während die Waffen und Kräfte des Feindes harmlos und weich gemacht werden würden. Die Grundlage für diese Reden bilden die Reden der Götter in der mythischen Zeit. Auch die Erzählung siegreicher Taten hatte darin offenbar einen Zauberzweck.[1] Darauf wurde der (nicht mitgeteilte) Kriegsgesang gesungen, während ein Schamane eine Feder der Eule, des helfenden Tieres, über ihnen schwang, und dann verkündete er die Anzahl der Feinde, die erschlagen werden würden. Ein allgemeiner Kriegstanz feierte den Sieg. Im Kampfe rotierte er schnell seinen mit Sonnensymbolen geschmückten Schild, um dadurch ihre Zauberkraft zur Wirkung zu bringen, und sprang in steter Bewegung seitlich hin und her. Wie Raubtiere und Raubvögel sollten sie nach dem Ausdruck der Zeremonialreden vorgehen — offenbar wiederum eine zauberische Methode, ebenso wie der ganze phantastische Kriegsschmuck. Unmittelbar nach dem Kampfe aber mußte sich der siegreiche Krieger, der einen Feind erschlagen hatte, 16 Tage lang in der Zurückgezogenheit unter Fasten reinigen. Nur einmal kam er in der Zwischenzeit heim, um einen Fetisch aus dem Haar des Erschlagenen zu machen, das er in Adlerdaunen hüllte. Würde er sich der Reinigung entziehen, so würden seine Glieder steif werden.

Außer einigen nach einem Kriegszug gesungenen und den später zu erwähnenden Festliedern hat Russell eine Menge von Heilgesängen in Text und Übersetzung gegeben, die die Hauptsache bei der Heilung von Krankheiten bilden. Ein Gesang sucht

---

[1] Vgl. Preuss *Ursprung der Religion und Kunst, Globus* Bd. 87 S. 396.

die Diagnose, die darin besteht, daß ein bestimmtes Tier, seltener ein Medizinmann oder ein Objekt die Krankheit verursacht habe, und zwar hat jede Krankheit ein bestimmtes Tier usw. Dieses wird in einer Nachbildung oder in Gestalt eines Teiles über die betreffende Stelle gehalten, und schließlich saugt der Schamane das Übel aus dem Körper. Eine andere weniger geachtete Klasse von Medizinmännern heilt jedoch durch Anwendung natürlicher Heilmittel.

Was bei andern Stämmen an den Festen vor sich ging, nämlich die Herbeizauberung des Regens und des Wachstums der Saaten, wird hier durch gesonderte Tricks einer dritten Klasse von Schamanen (makai) ersetzt, die auf das überraschende Erscheinen einiger Weizenkörner oder von Wasser hinauslaufen. So schüttelte man Weizenkörner aus dem Haar und zauberte plötzlich eine Reihe von Weizenhalmen in verschiedener Größe des Wachstums hervor. Ein Regen- und ein Maisgesang werden mitgeteilt. Unter den Festen kommt besonders das Erntefest der Früchte des Riesenkaktus im Juni in Betracht, wo auch andere Früchte reif sind. Bei den Cora fand ich auch eine besondere Feier dieser Ereignisse zusammen mit den Zeremonien für die dann beginnende Regenzeit und die Aussaat des Maises. Eine Anzahl Zeremonien und tiefsinniger Gesänge geben dort von der religiösen Auffassung des Festes deutlich Kunde. Bei den Pima jedoch erscheint die Feier nur noch als eine heitere Festzeit voll sinnloser Trunkenheit, deren Bedeutung als „heilige Zeremonie“ der Verfasser nur noch zu ahnen vermag. Gesänge dazu scheint es nicht zu geben. Das Getränk, das die Cora übrigens nicht kannten, wird aus den Früchten des Riesenkaktus durch Kochen und einen Gährungsprozeß hergestellt. Bemerkenswert ist ferner das Namenfest, das eine Art Zwangsanleihe von seiten eines Dorfes mit kärglicher Ernte an ein reicheres darstellt. Vermittelst eines Gesanges, von dem der Verfasser leider nur 12 von den 70 Strophen mitteilt, werden gewissermaßen die Namen der Dorf-

bewohner einzeln gefangen und müssen durch Gaben eingelöst werden. Tänze, in denen die Teilnehmer im Kreise, die Arme um die Schultern der Nebenleute (wie bei den Huichol) gelegt, stehen, finden zu jeder Zeit statt, sind aber, wie aus den begleitenden Gesängen zweifellos hervorgeht, durchaus religiös. Ebenso sind die Wettrennen zauberischer Natur, da in ihnen jeder Teilnehmer einen Ball mit dem Fuße vor sich herstößt, von dem geglaubt wird, daß er den Läufer nach sich zieht. Auch diese, ebenso wie manche Spiele, werden durch religiöse Gesänge eingeleitet.

Was nun die Gottheiten bzw. Dämonen anbetrifft, so hat Russell dafür in den Reden, Gesängen und Mythen (letztere leider ohne einheimischen Text), in den mitgeteilten Auffassungen, Zeremonien und Gebräuchen ein ausgezeichnetes Material gesammelt. Jedoch fehlt die psychologische Erklärung, die Charakterisierung jeder einzelnen Gestalt fast ganz. Auch beim Lesen der Texte fehlt ein Kommentar, so daß man trotz der Kraft und Schönheit zumal der meist naturmythischen Gesänge vor lauter unbeantworteten Fragen nicht recht zum Genuß kommt. Ja, manchmal weiß man nicht einmal genau, bei welcher Gelegenheit der Gesang gesungen wird (S. 283 Middle run song). Der Index bietet teilweisen Ersatz durch den Hinweis darauf, wo die zauberkräftigen Tiere und sonstigen Potenzen vorkommen. Die Hauptgottheit ist die Sonne, die überall angerufen wird. Sein Weib ist der viel weniger bedeutende Mond, beider Sohn der besonders in den Mythen vorkommende Coyote. „Erdzauberer“ und „älterer Bruder“ leben im Osten und regieren die Welt. Im Nordosten wohnt der „sinkende Zauberer“ im Südosten der „Südzauberer“. Auf dem Pfad der Sonne wohnen „Blitz-“, „Donner-“, „Wind-“ und „Schaumzauberer“. Der Morgenstern scheint merkwürdigerweise keine Rolle zu spielen wie bei den mexikanischen Stämmen. Die ausführliche Schöpfungs- und Flutsage ist sehr kraus und nicht ohne weiteres verständlich.

Eine wichtige Ergänzung zu dem Werke von Russell bringt Herbert Brown, A Pima-Maricopa Ceremony.[1] Brown beschreibt darin das Ernte- oder Maisfest, das aber nicht mehr bloß bei dieser Gelegenheit, sondern bei allen wichtigen Stammesangelegenheiten z. B. erfolgreichen Zügen gegen die Apachen gefeiert wurde. Zwei Männer mit vorgebundenen, horizontal stehenden Holzphallen treten auf und stellen, einander gegenüberstehend je einen Steinphallus von ca. 30 cm Höhe auf den Boden. Sie kommen mit neun andern Männern mit entsprechend vorgebundenen Holzphallen wieder, die in zwei Gruppen bei den beiden Steinphallen niederkauern, dann zu zweien, je einer von jeder Gruppe, aufspringen und die Kohabitation miteinander durchmachen. Nach etwa einer halben Stunde verschwinden sie, kommen ohne Phallen wieder, bewerfen einander mit Erde, tanzen um und durch das Feuer, um schließlich mit dem Steinphallus, froschartig hopsend, zu verschwinden.

Wahrscheinlich ist das eine homosexuelle Übung und es scheint fast, der Verfasser könnte noch deutlicher sein, wenn er wollte, was höchst wünschenswert wäre, da Ähnliches sonst nirgends festgestellt ist. Hier muß man wirklich sagen: Fort mit der Prüderie, die das Verständnis einfach ausschließt.

Mexiko und Mittelamerika

Die mexikanische Ethnologie und Archäologie ist wohl die einzige innerhalb Amerikas, wo die Erweiterung und Sichtung des religiösen Materials Hand in Hand mit systematisch psychologischer Erforschung geht. Wenn auch das gewonnene Verständnis immer wieder besserer Einsicht weichen muß, so sind es doch keineswegs kaleidoskopartige Bilder, was die aufeinanderfolgenden Jahre bieten, sondern eine stufenweise Entwicklung mitten durch erkannte und überwundene Irrtümer

---

[1] *The Amer. Anthrop.* VIII 1906 S. 688—690.

hindurch, und die psychologischen Erkenntnisse wirken wieder fruchtbringend auf die exakte Untersuchung des Materials zurück. Das Schwierige in der altmexikanischen Religionswissenschaft ist die mannigfaltige Verwendung volkstümlicher Vorstellungen für augurische Zwecke und geheimnisvolle Systeme, wie sie z. T. in den Bilderschriften vorliegen, die zudem meist keine alten Kommentare aus der ersten Zeit der Conquista haben. Daß man hier nicht mehr ohne Anfang und Ende umherirrt, ist sowohl dem fortschreitenden Eindringen in die Quellen selbst zu verdanken, wie auch die bei den Cora, Huichol und Mexicano aufgenommenen Texte und angestellten Beobachtungen bestimmte Richtlinien für die mexikanische Altertumswissenschaft angeben, die heute freilich erst andeutungsweise vorliegen.

Das bedeutsamste Werk dieses vierjährigen Zeitraums, das nur durch die skizzierte Vereinigung von eindringender Analyse und von Hypothesen auf Grund psychologischen Verständnisses zustande kommen konnte, ist der zweite Band von Eduard Selers „Erläuterung zum *Codex Borgia*“[1], der Blatt 29—76 umfaßt und deren erstem Band schon im vorigen Bericht (IX S. 133) einige Worte gewidmet sind. Ein ungemein ausführlicher Index schließt als Band III von 152 Quartseiten Umfang das große Werk, in dem eigentlich eine ganze Enzyklopädie steckt, weil der Verfasser auch alle früher behandelten Stellen ausführlich von neuem bearbeitet und zur Erklärung außer den Parallelstellen der andern Bilderschriften das gesamte einschlägige Material heranzieht. Einem solchen Werk kann man nur gerecht werden, wenn man es als Ausgangspunkt für alle entsprechenden Arbeiten benutzt. Man wird dadurch vor manchem Fehler bewahrt und in richtige Bahnen gelenkt werden, selbst wenn man anderer Ansicht ist, denn die Erwägungen finden in dem Buch stets auf Grund des Tatsäch-

[1] Berlin 1906. 310 S. 4°.

lichen statt. Viele Partien werden freilich vorläufig nur sehr wenig zum Verständnis der darin vorkommenden Gottheiten und der religiösen Ideen überhaupt dienen, eben weil sie komplizierte Werke der Priestergelehrsamkeit sind und alles, was darüber gesagt werden kann, daher auf Hypothese beruht. Ich rechne dazu z. B. die umfangreiche ungemein verworrene Serie Blatt 29—46, an die sich der Verfasser ebenfalls mit frischem Mute herangewagt hat, und die er unter dem Titel „Die Höllenfahrt der Venus" erklärt (S. 1—75) und vieles andere. Aber auch diese Teile durchweht eine gegen früher und noch gegenüber Band I des Werkes sehr gefestigte Gesamtauffassung, die sich darauf gründet, vieles aus einer Wurzel zu erklären, während früher viel mehr heterogene Gedankengänge die Ausgänge des Labyrinths weisen sollten. Kurz gesagt, ist es die Herrschaft des Mondes, auf die sich viele Gottheiten, bildliche Darstellungen, Nachrichten und Zeremonien beziehen sollen, während früher nicht der Ursprung der Gottheiten, sondern größtenteils nur die Zusammenstellung ihrer widerspruchsvollen, irdischen Tätigkeit die höchst unbefriedigende und im Grunde unverstandene Charakterisierung abgab. Schade nur, daß nicht schon Band I unter diesem Gesichtspunkte geschrieben ist und noch viele Folgerungen dieser Mond-Lehre zu ziehen bleiben.

Statt nun das Werk selbst durchzugehen — soviel es mir auch bereits genützt hat —, muß ich mich begnügen, im Folgenden nur einige Einzelheiten daraus anzuführen, indem ich zugleich auf zwei kleinere Arbeiten von Seler eingehe, die den Kern des gebotenen Neuen enthalten, nämlich „Einiges über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen"[1] und „Die Sage von Quetzalcouatl und den Tolteken in den in neuerer Zeit bekannt gewordenen Quellen".[2] In

[1] *Zeitschr. für Ethnologie.* XXXVII. 1907. S. 1—41. Neu abgedruckt in Seler, *Gesammelte Abhandlungen* III. S. 305—351.

[2] *Verhandl. des XVI. Internat. Amerikanisten - Kongresses.* 1908. Wien 1909. S. 129—150.

der ersten Arbeit wendet er sich besonders gegen meine Ausführungen in einer schon früher in diesem Archiv IX (S. 106) erwähnten Arbeit, „der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten"[1] indem er für dieselben Probleme seine Mondtheorien als Erklärung bietet. Obwohl in der Tat im einzelnen Abweichungen zwischen uns beiden vorhanden sind, so erscheint mir doch unsere gemeinsame Richtung, den Nachthimmel als Ausgangspunkt für die Gottheiten anzusehen, also die Religion als eine astrale aufzufassen, zu überwiegen. Diesem Standpunkt habe ich besonders in meiner Arbeit: „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen"[2] und in „Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises"[3] Ausdruck gegeben, wovon das letztere bereits einige Punkte des ersten die Texte der Cora behandelnden Bandes meines im Druck befindlichen Reisewerkes in einer kurzen Skizze bringt. Auf die während und nach meiner Reise darüber erschienenen religiösen Aufsätze ganz verschiedenartigen Inhalts brauche ich dagegen um so weniger einzugehen, als auch dieses Archiv (IX, S. 464, XI, S. 369f.) zwei Berichte darüber enthält.

Als gelungen muß man Selers Beweis für die Mondnatur vieler, wenn nicht aller altmexikanischer sogenannter Erdgöttinnen anerkennen, der Teteoinnan oder Tlaçolteotl, der Xochiquetzal, der Itzpapalotl, der Quaxolotl-Chantico usf. Ich selbst hatte bereits vorher Teteoinnan als einen Stern am Nachthimmel erwiesen und bei den Cora und Huichol wurden mir die entsprechenden Göttinnen z. T. direkt als Mondgöttinnen bezeichnet, was auch durch die Texte zweifellos bestätigt wird. Seler zieht aber nicht in Betracht, was die Coratexte lehren, daß das Wort Mondgöttin nicht das ganze Wesen der Gottheit

[1] *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde.* Berlin 1905. S. 361f., 431f.

[2] *Neue Jahrbücher für das Klass. Altertum.* 1906. II. Abtlg. Bd. XVIII. S. 161—193.

[3] *Zeitschr. f. Ethnologie.* 1910. S. 793—804.

umfaßt, sondern eine Beziehung auf den ganzen nächtlichen Himmel in sich birgt. Auf diese Weise gilt die Göttin als Vertreterin der Sterne, weil sie der bedeutendste unter ihnen ist und den Sternen dieselben Eigenschaften wie der Mondgottheit zugewiesen werden. Die 400 Pulquegötter werden daher im Mexikanischen 400 Kaninchen (totochtin) genannt, weil ihnen als Sternen das Kaninchen zugeschrieben wird, das man zugleich auch in den Flecken im Monde sah, und ebenso stattete man sie mit dem Halbmond der Göttin als Nasenschmuck aus. Nennt man sie nun mit Seler Mondwesen, statt sie nach Analogie der 400 (d. h. unzähligen) Mimixcoua, der Sterne des Nordhimmels, und der 400 Uitznaua, der Sterne des Südhimmels, Sterne zu nennen, so ist das sicherlich nicht falsch, erschöpft aber ihr Wesen nicht.

Ein anderer Punkt, in dem ich von Seler abweiche, ist ebensowenig unausgleichbar. Es ist die wichtige Frage nach Tollan und der Erklärung eines Mythus bei Tezozomoc, in dem der Sonnengott Uitzilopochtli die Mexikaner auf ihrer mythischen Wanderung nach dem Couatepec bei Tollan führt, dort eine Stadt bauen und einen Ballspielplatz anlegen läßt, aus dessen mit Wasser erfülltem Loche sich ringsum eine Wasserlandschaft ausbreitet. Uitzilopochtli ergreift dann plötzlich seine Schwester Coyolxauh, den Mond, schneidet ihr den Kopf ab und reißt ihr das Herz heraus, und ebenso finden sich morgens die Mexikaner, die auf einmal mit den 400 Uitznaua identifiziert werden, ohne Herzen. Er durchbohrt das Wasser, und dieses samt der ganzen Stadt verschwindet in Nichts. Seler hebt nun mit Recht hervor, daß hier wie in dem bekannten Sonnenaufgangsmythus, — wo Uitzilopochtli in Wehr und Waffen von seiner Mutter Couatlicue auf demselben Couatepec geboren wird und sofort die Coyolxauhqui, den Mond, enthauptet und zerstückt, die 400 Uitznaua aber verjagt — die Vernichtung des Mondes den längeren Zeitraum seines Abnehmens und Verschwindens bedeutet. Anderseits freilich ist es völlig vergebliche Mühe, die

Grundlage des Sonnenaufganges hinwegdisputieren zu wollen, wie es Seler versucht. Darauf beruht auch Selers Erklärung der im Wasser gelegenen Ansiedelung des Mythus. Indem er die Ansiedelung mit dem Vollmonde identifiziert, ist ihm das Wasser im Loche des Ballspielplatzes dasselbe Wasser, das immer in der Hieroglyphe des Mondes innerhalb eines knöchernen Halbmondes gezeichnet ist, und die Wasserlandschaft ist ihm identisch mit dem See, in dem die historische Stadt Mexiko liegt. Das Fressen der Herzen der Mexikaner alias 400 Uitznaua sei ein Portentum, was doch überhaupt keine Erklärung ist. Seler sollte hier wirklich nicht die selbstverständliche Unterlage des Sonnenaufgangs verlassen. Es ergibt sich dann von selbst, daß die Ansiedelung, die er bei Sonnenaufgang vernichtet, die Nacht mit der Niederlassung der Sterne und des Mondes ist. Die Cora fassen den Nachthimmel als Wasser auf. Er ist tikantše „das Haus der Nacht", womit sie zugleich die Tiefe des Wassers und einen Ort der Nässe bezeichnen. Auch ist er bei ihnen eine Wasserschlange, die des Morgens vom Morgenstern erlegt und vom Lichthimmel, dem Adler, verzehrt wird. Früher hielt ich diese Wasserlandschaft des Mythus für die Morgenröte, da der Sonnengott sie, nachdem er aufgegangen ist, zum Abfließen bringt, was aber für die Nacht ebenso paßt.

Im weiteren Verfolg ist nun Seler auch das mythische Tollan „die Binsenstadt" die wässerige Scheibe des Mondes also identisch mit der Ansiedelung unseres Mythus und ihr Herrscher Quetzalcouatl ebenfalls der Mond. Er wandert nach Verlust seiner Herrschaft nach Osten, verbrennt sich in Tlapallan, „dem Rotlande", auf dem Scheiterhaufen, worauf sein Herz als Morgenstern zum Himmel emporsteigt. Dieser Zug ist für Seler gerade mit ein Beweis, daß Quetzalcouatl vorher etwas anderes als der Morgenstern, nämlich der Mond, gewesen sein muß. Meines Erachtens ist aber gerade das ein gewöhnlicher Zug in Mythen, daß jemand in menschlicher Gestalt allerhand Taten verrichtet, die seinem wahren Wesen als Stern, Tier u. dgl.

entsprießen, und sich zum Schluß in seine wahre Gestalt verwandelt. Von solchen habe ich sehr viele aufgeschrieben. Nach einem Huicholmythus z. B. raubte jemand die gesäten Maiskörner aus der Erde. Man lauerte ihm auf und sah, es war ein alter Mann. Nun verfolgte man ihn, er flüchtete zwischen die Steine und wurde zu einem Dachse, die dadurch zu existieren begannen. Der Mann tat also das, was die Dachse zu tun pflegen. Daß Tollan das Reich der von Wasser erfüllten Nacht ist, die der Morgenstern beherrscht, kann meines Erachtens keinem Zweifel mehr unterliegen, nachdem auch bei den Cora der Morgenstern ganz ebenso wie Quetzalcouatl durch geschlechtliches Vergehen seine Herrschaft verliert.[1] Quetzalcouatl nähert sich eben, indem er nach Osten fliehen muß, wie der Morgenstern immer mehr der Sonne, in deren Strahlen er verbrennt. Daß Tollan zugleich auch *ciudad del sol* genannt wird, ist ebenfalls nicht zu verwerfen, denn Tollan als Nachthimmel kann ebenso im Westen wie im Osten angenommen werden, wo die Sonne aufgeht. Seler ist ja auch bereits dazu gekommen, in einem von der kürzlich herausgegebenen *Historia de Colhuacan y Mexico* gebrachten Mythus Quetzalcouatl als den Morgenstern, den Vorläufer und Vorkämpfer der Sonne, der die Sterne besiegt, anerkennen zu müssen.

Aus alledem geht aber, wie ich schon hervorhob, hervor, daß Seler mit der Verfolgung der Mondidee durchaus auf dem richtigen Wege ist, sobald er die Mondgottheit gleich mir zugleich als den Nachthimmel betrachtet und Eigenschaften des Mondes zugleich auf die Sterne überträgt. Auch Xipe und Tezcatlipoca wird er dann ebensowenig wie Quetzalcouatl schlechthin als Monde einsetzen; die Cora- und Huicholtexte zeigen deutlich, daß der Morgen- und Abendstern — sie werden als zwei Personen aufgefaßt — diese Gestalten absorbiert. Man kann sich über die unzweideutigen Angaben in den ausführlichen

---

[1] Vgl. auch *Archiv* XI. S. 387 f.

Texten dieser Stämme nicht hinwegsetzen. Ich konnte nur an einem Beispiel etwas eingehender das Gemeinsame und das Abweichende der beiderseitigen Schriften zeigen. Nicht Kritiken können hier im Grunde fruchten, sondern eingehende alle Quellen umfassende Arbeiten und Ergebnisse, die von vornherein einleuchten, weil die Tatsachen keine anderen Schlüsse erlauben. Es muß doch bedenklich stimmen, wenn Seler in Band I des Codex Borgia Tezcatlipoca als untergehende Sonne und in Band II auf Grund derselben Tatsachen als Mond erklärt, ohne einen festen Ausgangspunkt zu haben. Vollends sind Deutungen wie einen Schädel und einen Wasserstrom als Elemente des Mondbildes undiskutabel, da der Mond ein feststehender knöcherner Halbmond mit Wasser erfüllt ist. Aber ich möchte schließlich doch darauf hinweisen, wie eine ganze Reihe von grundlegenden Ergebnissen schon jetzt sicheres Gemeingut geworden ist. So fällt es heute vor allem niemandem mehr ein, die Menschenopfer an die Götter als etwas anderes denn als Opfer von Gottheiten zu betrachten. Auch die Erneuerung der Sonne durch das Opfer Tezcatlipocas am Toxcatl-Fest ist zweifellos und jetzt gibt Seler sogar schon zu, daß die geopferten Krieger zugleich Sterne sind, während ich freilich — und darin geben mir ebenfalls die Cora Recht — die Toten überhaupt als Sterne ansehe, die als solche zugleich Krieger sind. Auch Selers Identifikation des Morgensterns mit dem Gott der Kälte ist im Cora etwas Alltägliches.

Ein ungemein wichtiges Hilfsmittel für die religiöse Forschung hat uns Seler in seiner ausführlichen Abhandlung „Die Tierbilder der mexikanischen und Mayahandschriften"[1] geliefert, wozu die Anregung der Zoologe W. Stempel durch seine Schrift „Die Tierbilder der Mayahandschriften"[2] gegeben hatte. Da alle diese Tiere nachweislich mit Zauberkräften

[1] *Zeitschrift für Ethnologie.* 1909. S. 209—257, 381—457. 1910. S. 29—97, 242—287.

[2] *Zeitschrift für Ethnologie.* 1908. S. 704—743.

begabt und z. T. Verkleidungen von Göttern sind, d. h. diese selbst vorstellen, so gewinnen wir durch diese zoologische Behandlung eine feste Grundlage für die Deutung der Szenen, in denen die Tiere vorkommen, und für die Angaben der Autoren, die sich auf die Eigenschaften der betreffenden Tiere beziehen. Von den Säugetieren bis zu den Insekten herab ist da bei Seler in 45 Gruppen alles Vorkommende behandelt worden, was einen deutlichen Begriff von der Wichtigkeit der Tiere in den religiösen Bilderschriften gibt. Der Zoologe und der Archäologe stimmen freilich nicht immer miteinander überein; ersterer sucht mehr die Arten, letzterer — wie es für seine Zwecke genügend ist — die Gattung zu umschreiben, und dieser bleibt durch seine genaue Kenntnis der zeichnerischen Eigentümlichkeiten und der Angaben der Alten dem Zoologen überlegen.

Seler verdanken wir auch die Bearbeitung des einzigen alten Berichts über die mexikanische Landschaft Mechuacan, die auch religiös wichtig ist, und die er unter dem Titel „Die alten Bewohner der Landschaft Michuacan"[1] veröffentlicht hat. Von diesem Bericht, der *Relacion de las ceremonias y ritos, poblacion y gobernacion de los Indios de la provincia de Mechuacan*[2], fehlt aber leider der erste, die Götter und Feste behandelnde Teil, und nur der zweite über die Eroberung des Landes durch die herrschende Dynastie und der dritte mit seiner Schilderung der Herrschaft bis zur Eroberung des Landes durch die Spanier ist vorhanden. Der Nationalgott des regierenden Geschlechts ist Curicaveri, der wahrscheinlich wie Uitzilopochtli, der Stammgott der Mexikaner, ein Sonnengott war. Er erscheint als Adler, seine Verkörperung ist der König, und die Mitglieder

---

[1] Zum erstenmal gedruckt in Seler, *Gesammelte Abhandlungen* III S. 33—156. Vgl. meine Besprechung im Globus Bd. 95, 1909, S. 96 f.

[2] In *Coleccion de documentos ineditos para la historia de España* Bd. 53, 1869. Wieder abgedruckt (mit Autotypien der farbigen Illustrationen) Morelia 1904.

der königlichen Familie nannten sich *vacusecha* „Adler“. Wie die Mexikanei hatten auch die Michuaque einen Festkalender von 18 zwanzigtägigen Zeiträumen und 5 überzähligen Tagen, und die 18 Feste scheinen den mexikanischen zu entsprechen. Am auffallendsten ist das Fest *cuingo*, an dem, wie am Fest *tlaca xipeualiztli* (Menschenschinder) der Mexikaner, mit den menschlichen Opfern gekämpft wurde. Ihnen riß man dann das Herz heraus und häutete sie ab, und andere führten, bekleidet mit der Haut, Tänze aus. Die an diesem Feste gefeierte Gottheit ist ein „Gott des Meeres“, was allerdings nicht leicht mit dem mexikanischen Xipe in Einklang zu bringen ist, es sei denn auf dem mythischen Umwege des nächtlichen Wassers am Himmel, in dem Xipe als Morgenstern lebt. Ebenso könnte das Fest der Göttermutter Cueravahperi, da es „wo die Haut abgezogen wird“ heißt, mit dem Erntefest in Mexiko korrespondieren. Neben der Sonne wurde die Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin Xaratanga verehrt, die ihr Schwitzbad und ihren Ballspielplatz hat, und der Morgenstern. Eine Art Pulquegott erinnert wegen seines lahmen Beines an Tezcatlipoca, dem ein Bein fehlt, der aber freilich mit dem Pulque nichts zu tun hat. Leider hören die Nachrichten immer gerade da auf, wo es anfängt, interessant zu werden. Die Leiche des Fürsten wurde verbrannt, aus den Resten machte man ein Mumienbündel mit künstlichem Kopfe und setzte es am Fuße der Pyramide Curicaveris in einem großen Topfe bei. Sklaven und Sklavinnen wurden ihm zur Begleitung mitgegeben, indem man sie mit Keulen erschlug.

Neben alten Berichten, die man aufzuspüren sucht, sind auch, abgesehen von meinen Studien unter den Indianern der Sierra de Nayarit, einige der heutigen Stämme auf ihre Zeremonien und Traditionen untersucht worden, in einem Falle, dem der Maya sprechenden Lacandone, mit ausgezeichnetem Erfolge. Aber es sollte darin noch viel mehr geschehen. Selbst die Beschreibung der Aufführungen an christlichen Festen, wie

sie Nicolas León in seinem Werke: *Los Tarascos, tercera parte*[1], *etnografia post-cortesiana y actual* versucht hat, ergibt manche Ausbeute. Ich erwähne z. B. das Allerseelenfest (*todos los santos*) am 1. November, wo in der Nacht die Toten in die Häuser kommend gedacht werden, um von den aufgestellten Speisen zu essen. Bei den Cora kamen wirklich Männer, die die Toten darstellten und fortwährend den Schrei der Eule hören ließen, in die Häuser, um Gaben zu empfangen. Der Tanz der Weber (*tejedores*), der am Corpus-Christi-Tage (14. Juni) aufgeführt wurde, hatte davon seinen Namen, daß man um eine Stange tanzte, von der farbige Stricke herunterhingen, und die Tänzer die Stange mit den Stricken einflochten und sie wieder entwirrten. Ähnliches fand auch bei den Cora und Huichol statt. An der Prozession dieses Festes nahmen bei den Tarasca auch die Christusfiguren teil, behängt mit allerhand Gebäck und mit lebenden Eichhörnchen, Kaninchen, Enten, Reihern, Wasserschlangen usw. Augenscheinlich bezog sich das alles auf den nun einsetzenden Regen und die kommende Ernte. In den Straßen trieb die „Tarasca“ ihr Unwesen, ein riesiges Tier wie eine Eidechse und Schildkröte, aus Rohr und Stoffüberzug mit einem ungeheuern auf- und zuklappenden Rachen, das drei bis vier Männer trugen. Der vorderste hatte einen Haken an langer Stange, mit dem er alles Eßbare, auch Kopftücher und anderes an sich raffte. Diese „Tarasca“ ist nun — worauf mich R. Wünsch gütigst aufmerksam machte — interessanterweise wahrscheinlich mit der „Tarasque“ identisch, dem fabelhaften Tier, nach dem die Stadt Tarascon in Daudet Port Tarascon, S. 73 der gewöhnlichen Pariser Ausgaben, ihren Namen hat. Es heißt dort (S. 74): les Tarasconais célèbrent tous les dix ans une fête, où l'on promène à travers les rues un monstre en bois et carton peint, tenant de la tortue, du serpent et du crocodile, grossière et burlesque effigie de la

[1] Mexiko 1906. S. 187f.

Tarasque d'autrefois. . . Ja, selbst der Name Tarasca für die Bewohner von Michuacan, der erst aus spanischer Zeit stammt, scheint von dort ihren Ursprung zu haben. Merkwürdig, aber nicht ganz aus christlicher Zeit stammend, ist die Zeremonie des Schwimmens des heiligen Petrus. Am 24. Juni bei Aufgang der Sonne wird die Statue des Heiligen am See von Patzcuaro ins Wasser geworfen, und die Fischereigerechtsame für die anliegenden Dörfer werden von dem Weg abhängig gemacht, den die Statue zum Ufer zurücklegt. Doch sucht man Abweichungen vom regulären Wege durch Erregung von Wellen vorzubeugen. Auch bei den Cora wurde die Virgen de los Dolores und der heilige Joaquin am Ostersonntag in der Nacht vor Sonnenaufgang im Bach gebadet, während alle zugleich ein Bad nahmen; in ihre Hände wurde Schilfrohr gesteckt, und man brachte sie bei den ersten Strahlen der Sonne zurück.[1]

Über die Gegend von Zacatlán hinab bis zum Staate Veracruz, wo mexikanische und totonakische Bevölkerung aneinanderstößt, enthält der Vortrag von Adela C. Breton, *Survivals of Ceremonial Dances among Mexican Indians*[2] manches Bemerkenswerte. Aus ihm erwähne ich nur die Zeremonie der *voladores*, die von ihr am 17. und 18. Januar beobachtet wurde. Auf einen mehr als 20 m hohen Mastbaum kletterten fünf Männer hinauf und setzten sich zu vieren nach den vier Richtungen auf ein viereckiges Gestell, während der fünfte in der Mitte oben auf dem Baum einen kurzen Tanz ausführte. Plötzlich warfen sich die vier mit ausgestreckten Armen rücklings über und schwebten kopfabwärts rund um die Stange, immer tiefer und tiefer herabgelassen, indem der oben gebliebene das Auslaufen der an einer Kurbel befestigten Stricke regulierte. Auf dem Boden tanzten inzwischen zehn oder elf Männer in hohen

---

[1] Vgl. Preuß, *Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer*. Reisebericht II. Globus Bd. 90. 1906. S. 168.

[2] *Verhandlungen des XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses* zu Wien 1908 S. 513—520.

Mützen um den Pfahl herum. Wer denkt hierbei nicht an die Abbildung und Beschreibung bei Clavigero[1], wo vier Jünglinge als Vögel verkleidet, die volatori, an Stricken rund um einen hohen Pfahl schwingen?

Sehr wichtig sind die Nachrichten, die Wilhelm Bauer unter den Maçateca-Indianern im nordöstlichen Oaxaca eingezogen und unter dem Titel: „Heidentum und Aberglaube unter den Maçateca-Indianern" veröffentlicht hat.[2] Jeder Kazike hatte ein heiliges Tier, z. B. Schlange, Tiger, Adler und Kaiman, dem im Gemeindehause oder in der Kirche ein Ehrenplatz eingerichtet wurde, und das göttliche Ehren erhielt. Die nächtliche Verwandlung in ein Tier (*nahual*) wird teils als Vorzug, teils als göttliche Strafe angesehen. Der Tote schwimmt wie im alten Mexiko mit Hilfe eines Hundes über einen großen Strom. Der Hund muß aber schwarz sein. Deshalb wird ihm ein solcher mit ins Grab gegeben. Er kommt ferner auf seiner Wanderung durch ein Reich der Hunde, der Stiere, der Schlangen und der Vögel, die ihn geleiten, aber eventuell auch beißen, wenn er sie im Leben schlecht behandelt hat. Angerufen werden in allen Fällen die „Herren der Berge": bei Krankheit, bei Abwendung von Übel, zur Schädigung eines Feindes, zum Gedeihen des Ackers, bei Dürre usw. In der Opfergabe spielt teils die Sieben, teils die Zehn bzw. die Fünf eine Rolle. Ein Ei, 7 Stückchen weißer (Hemden) und 7 Stückchen brauner Rindenfaser (Obergewänder), 7 Federn des Guacamayo (Schmuck), 7 Kakaobohnen (Geld) und 7 Kopalkörner werden vom Zauberer unter Gebeten in Mais- oder Bananenblätter gehüllt und an der passenden Stelle vergraben. Besondere Widerstandsfähigkeit und Unverwundbarkeit machen einen zum Zauberer. Der erste geerntete Maiskolben wird als Opfer mit Truthahnblut besprengt und verbrannt. Vorher darf niemand von dem jungen Mais

---

[1] *Storia antica del Messico* II 1780 S. 182.
[2] *Zeitschrift für Ethnologie* 1908 S. 857—865.

genießen. Interessant als altmexikanische Parallele ist das Schwitzhaus in den Hütten der Maçateca, wo Dampf zu Heilzwecken durch Aufgießen auf heiße Steine entwickelt wird, das Werfen von 33 Maiskörnern, um aus der Lage der Spitze nach Sonnenaufgang oder nach einem mittleren Korn zu sehen, ob der Kranke genesen oder sterben wird, und die Anwendung eines aus 13 Monaten von je 20 angeblich nach Tieren benannten Tagen bestehenden Kalenders, den die Zauberer noch gebrauchen sollen. Leider erfahren wir über diesen nichts Näheres.

Angesichts unserer geringen Kenntnisse über die Götterwelt und die Religion der Maya sind die genauen Nachrichten, die uns Alfred Tozzer von seinen langjährigen Studien (1902—5) unter den Lacandone von Chiapas und den Indianern Yukatans heimbrachte. Sein Werk darüber heißt: *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones.*[1] Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Darstellung der bei den Lacandone beobachteten Zeremonien nebst der Aufzeichnung und Übersetzung ihrer eigenartigen religiösen Gesänge, der einzigen, die bisher aus dem Mayagebiet bekannt sind. Durch zahlreiche Fußnoten macht der Verf. auf die übereinstimmenden Stellen aus den alten Autoren über die Maya aufmerksam, und man muß gestehen, daß es deren eine ganze Menge gibt. Sogar manche Darstellungen aus den Bilderschriften versucht er mit Erfolg aus den Zeremonien zu erklären. Auch unter den Götternamen gibt es einige, die mit den Namen alter Mayagötter übereinstimmen. Aber ihr Wesen enstpricht nicht ohne weiteres den gleichnamigen Gestalten. Die Götter der Lacandone sind überhaupt in ihrem Ursprung und ihrer Entwicklung keineswegs durch Tozzers Forschungen klargelegt, so sorgfältig auch alles, was über sie bei den Lacandone vorhanden ist, von ihm erkundet wurde.

---

[1] New York 1907 XX und 195 S. 8°.

Der oberste Gott der Lacandone ist Nohotšakyum „der große Vater“, der dritte von vier Brüdern, die wahrscheinlich die vier Himmelsrichtungen vorstellen, und von denen Nohotšakyum der Osten ist. Die Sonne ist sein Bote, und die Dämonen des Ostens sowie viele Sternbilder und der Donner sind seine Diener. Die vier Brüder entsprechen vielleicht den Regengöttern und Liebhabern des Tabakrauchens der heutigen Yukateken mit Namen Nukutšumtšakob oder einfach Yumtšakob, von denen einer Nohotšyumtšak, also ähnlich dem obersten Gott der Lacandone heißt. Bei den alten Maya hießen die Regengötter Chac (tšak). Akna „Mutter“ scheint neben Nohotšakyum zu stehen. Wenn nun auch Quin, die Sonne, als ein untergeordneter Gott genannt wird und dessen Gemahlin Akna, der Mond, nichts mit der genannten Akna zu tun haben soll, so ist die Identität der beiden mit den oben genannten obersten zwei Gottheiten m. E. selbstverständlich, zumal bei einer Sonnenfinsternis gesagt wird: Nohotšakyum ist krank. Akna heißt als Göttin der Geburt Ištšel wie die entsprechende Göttin der Alten und hat als solche zum Gemahl Aqantšob „der laut rufende Schieläugige“ oder Tšitšaktšob, ein Name, der bei Landa als ein Dämon genannt ist, von dem in den Cauac-Jahren zur Abwendung von Unheil ein Bildnis aufgestellt wurde. Der berühmte Kukulkan der Alten ist auch bei den Lacandone eine Schlange mit vielen Köpfen, die bei großen allgemeinen Gefahren wie besonders bei Sonnenfinsternis getötet und gegessen wird. Hierin scheint mir das nächtliche Dunkel, wie die Wasserschlange der Cora, klar hervorzutreten. Bei den heutigen Yukateken heißt diese mythische Schlange Quqikan, hat viele Köpfe und lebt im Himmel. Außer diesen gibt es noch eine ganze Menge von geringen Göttern.

Durch Opfer und Gebete verehrt werden in den Ansiedlungen aber nur diejenigen Götter, zu deren Aufenthaltsorten in den alten Ruinen, besonders in Yaxchilan oder an besondern geographischen Orten eine Wallfahrt unternommen ist, von der

ein den Gott darstellender geschnitzter oder unbearbeiteter Stein zurückgebracht ist. Doch darf eine solche Wallfahrt nur mit dem Willen des Gottes stattfinden, was durch besondere Proben festgestellt wird, die man auch anwendet, wenn man dem in der Ansiedelung befindlichen Gott besondere Zeremonien, z. B. die Erneuerung der Räuchergefäße widmen will. Außerdem erhält man die Götter durch Vererbung. Das Familienhaupt ist zugleich Priester. Die Zeremonien bestehen stets in Gesängen und Gebeten, die sich auf alle Vorkommnisse von der Geburt bis zum Tode erstrecken, in dem Verbrennen von Kopal innerhalb der Räuchergefäße und in der Darreichung von Speise und Trank auf die ausgestreckte Zunge des die Räuchergefäße an einer Seite schmückenden Gesichts. Dieses ist der Geist des Gefäßes und hat die Aufgabe, das Opfer dem im Innern des Räuchergefäßes unter dem Kopal liegenden Steinidol zu vermitteln. Dieser Stein ist der Gott, der außerdem noch gebeten wird, in Person zu erscheinen, während das Gesicht sein Diener ist. Außerdem werden bei der offiziell jährlich stattfindenden Zeremonie der Erneuerung der Gefäße eine Menge kleiner ebenso gestalteter Räucherschalen angefertigt, die ebenfalls Dämonen sind und teils das Opfer den einzelnen Göttern, teils dem obersten Gott Nohotšakyum zuführen sollen. Auch die Gefäßchen heißen sīl (Gabe), ebenso wie die auf einem Brett aufgereihten Kopalklümpchen für die Hauptträuchergefäße. Zugleich sind sie aber männlich oder weiblich gestaltete Diener, die die Aufträge des Festgebers an die Götter mit ausführen helfen. Die männlichen Kopalstückchen sollen z. B. in die Wälder gehen und Wild für die Götter erlegen, die weiblichen Mais mahlen u. dgl. m. Je nach der Größe der Götter stehen ihnen mehr oder weniger davon zur Verfügung. Mit dem Feuerbohrer wird das Feuer zum Anzünden des Kopals erzeugt.

Von den alten Autoren bezeugte Zeremonien sind dann das jetzt weniger vorkommende Durchbohren des Ohres mit einer Steinpfeilspitze, wobei man das Blut in die Räuchergefäße

fallen läßt, und das Neigen des Körpers über den brennenden Kopal während des Singens. Auch die ganze Zeremonie des Erneuerns der Zeremonialgeräte, die sich bei den Lacandone auf die Räuchergefäße beschränkt, ist von Landa als ein Fest im Monat Chen oder Yax, Dezember oder Januar, für die Regengötter Chacs, die Herren des Feldes, bezeugt. Die Lacandone feierten die Erneuerung in den von Tozzer beobachteten beiden Fällen mehr als einen ganzen Monat lang von Mitte Februar bis Ende März, und zwar wird die Anlage eines neuen Feldes bis zur Vollendung des Festes verschoben. Auch sagt der Verf., daß das Fest von der Reife der Feldfrucht abhängt, die den Göttern dargereicht werden muß, bevor sie von den Menschen genossen werden dürfen. — Das ist freilich nicht recht verständlich, da die neue Ernte schon im Oktober reif ist. — Die jährliche Erneuerung der Räuchergefäße, die ja ebenfalls Götter sind, statt der eigentlichen Gottheiten entspricht m. E. der Idee der Erneuerung der Götter im alten Mexiko. Die Wendung der Gesichter der „lebenden“ Gefäße nach Osten, der alten „abgestorbenen“ nach Westen entspricht dem Zusammenhange des menschlichen Lebens bei den Cora und Mexicano mit dem Osten und umgekehrt, und auch sonst dürfte eine genaue Vergleichung der Indianer der Sierra de Nayarit mit den Lacandone von Nutzen sein. Die Gesänge lehnen sich enge an die Zeremonien an, die sie ähnlich wie bei den Cora, wenn auch nicht so ausführlich, schildern. Dem Verf. ist die genaue Zugehörigkeit der Gesänge zu den Riten festzustellen gelungen. Leider fehlt darin alles Mythologische, wie überhaupt der Verf. keine Mythen gesammelt hat. Daraus erklärt sich die geringe Einsicht in die Entstehung der Götterwelt.

Kürzer als die Religion der Lacandone ist die Religion der heutigen Yukateken ausgefallen (S. 151—167). Doch muß der Ausschnitt genügen, um die hohe Bedeutung des Buches zu würdigen, das auch für die innige Verknüpfung der Religion mit den täglichen Vorkommnissen des Lebens viele lehrreiche

Belege bietet. Mögen ähnliche intensive Studien auch von anderer Seite nachfolgen.

West-Indien. In diesem Berichte ist ausnahmsweise eine Arbeit aus dem Gebiete der Westindischen Inseln zu erwähnen, nämlich von Jesse Walter Fewkes, *The Aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands*[1], die zwar archäologischen Inhalts ist, aber auf S. 53—76 der Einleitung einiges geringfügige Material über die alte Religion der Bewohner der Insel zusammenstellt. Es fußt besonders darauf, daß die Borinquenos den Bewohnern der andern Großen Antillen Cuba und Haiti nahe verwandt waren und deshalb auch die auf diese bezüglichen Nachrichten für sie zu verwerten sind, während anderseits auch Beimengungen von Caraiben wahrscheinlich sind und deshalb hie und da auch auf ihre auf dem Festland beobachteten Sitten bezug genommen ist.

Südamerika

Wie immer sind auch in diesem Zeitraum die religiösen Ergebnisse der Forschung im Verhältnis zu Nordamerika gering, da noch viele wenig oder gar nicht bekannte Gebiete vorhanden sind, die eine extensive Forschung auf weitem Raume herausfordern. Dabei zersetzt sich aber gerade in Südamerika der ursprüngliche geistige Zustand auffallend schnell, sobald die weiße Kultur mit ihren Kautschukgelüsten und ihrem oft schonungslosen Vorgehen über den Indianer kommt. Es ist daher höchste Zeit, daß auch hier der Forscher neben die traditionellen Reisen von Stamm zu Stamm möglichst das ruhige Monate und vielleicht ein ganzes Jahr währende Studium bei einem Stamme setzt, zumal auch dort schon sehr häufig Dolmetscher unter den Indianern der betreffenden Stämme zu finden sind.

---

[1] 25th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 1903/04, Washington 1907 S. 1—220.

Von der die südamerikanischen Forschungen bisher beherrschenden Tradition aus muß man es daher auch verstehen, daß selbst eine so erfolgreiche Expedition wie die von Theodor Koch-Grünberg in das Quellgebiet des Rio Negro nicht so tief in die Religion der zahlreichen von ihm besuchten Stämme eindringen konnte, wie es möglich gewesen wäre, weil trotz der Länge der zur Verfügung stehenden Zeit auf den einzelnen zu wenig kam. Trotzdem haben wir eine sehr erhebliche, ja für die Beurteilung der südamerikanischen Maskentänze als Tänze von Dämonen gar nicht hoch genug zu bewertende Förderung unseres religiösen Wissens erfahren. Leider haben jetzt, nur fünf Jahre später, die Kautschukhändler das Heim dieser Indianer vernichtet und sie selbst vergewaltigt. Doch beabsichtigt Koch in nächster Zeit auf einer neuen Expedition in benachbarte Gebiete wenigstens der Religion eines Stammes lange Zeit zu widmen, so daß wir hoffen dürfen, den Typus der religiösen Erscheinungen jener Gegend erschöpfend kennen zu lernen.

Das Werk, das allein von den Veröffentlichungen über diese Expedition in Betracht kommt, führt den Titel: „Zwei Jahre unter den Indianern"[1] und ist nach der zeitlichen Folge der Ereignisse angeordnet, in die einige rein ethnographische Kapitel eingestreut sind, darunter eins über die Maskentänze der Kobeua, eines Stammes der Betoyagruppe am Rio Caiary (Rio Uaupes, Rio Negro). Weitere Maskentänze sind besonders von den Kaua, einem benachbarten Aruakstamm am Rio Aiary (Rio Içana, Rio Negro) beschrieben. Beide Stämme haben viele Masken und Maskentänze gemeinsam, und überhaupt sollen nach Traditionen die Anwohner des Rio Aiary die Tänze von denen des Rio Caiary gelernt haben. Umgekehrt macht es aber der Verfasser wahrscheinlich, daß die Kobeua die Maskentänze von den Aruakstämmen übernommen haben.

[1] Berlin 1909/10. 2 Bände, IV u. 355 bzw. 413 S.

Koch hat von ihnen über 100 verschiedene Masken aus Rindenstoff mitgebracht, die fast den ganzen Körper verhüllen und deren Bemalung und sonstige Abzeichen zusammen mit den Bewegungen und den Geräten der Tänzer den betreffenden Dämon kennzeichnen. Mehrfach ist er in der glücklichen Lage gewesen, Maskenfesten beizuwohnen, während er sich in bezug auf andere Masken die Bewegungen der Tänzer hat vorführen lassen. Danach werden die Maskentänze von diesen beiden Stämmen nur zur Totenfeier, bei den Kobeua neun Tage nach dem Begräbnis, in einem Falle bei den Kaua z. B. wenige Wochen nach dem Tode eines jungen Mannes vorgeführt.

Am verständlichsten und auch am interessantesten, weil ähnliches noch nirgends klar beobachtet worden ist, ist der Phallustanz, an dem sich alle Masken beteiligen konnten. Die Tänzer tragen große Phallen aus Bast, machen heftige Coitusbewegungen, streichen dann mit der rechten Hand über die Phallen und machen mit der ausgestreckten Hand wehende Bewegungen, wie wenn sie etwas in die Lüfte zerstreuten. Der ausströmende Samen wird überallhin verbreitet, in jedem Winkel des Hauses, am Rande des Waldes, in der anstoßenden Pflanzung und zwischen den Weibern. Überall soll, wie der Verfasser mit Recht feststellt, von diesen Dämonen Fruchtbarkeit verbreitet werden. Daß solches aber nach einem Todesfall geschieht, ist wohl, wie ich schon an anderer Stelle zur Deutung ähnlicher phallischer Begehungen bei Todesfällen hervorgehoben habe[1], der Furcht vor der vernichtenden Zauberwirkung zuzuschreiben, die von dem Toten oder den dämonischen Ursachen des Todes ausgeht.

Den übrigen Maskentänzen gibt der Verfasser die folgende allgemeine Beziehung zum Totenfest. Der Geist des Toten soll dadurch versöhnt werden, damit er niemand nachholt. Die bösen Dämonen, die man darstellt, und die vielleicht den Tod des Ver-

[1] Ursprung der Religion und Kunst, *Globus* Bd. 86 S. 361.

wandten verschuldet haben, sollen von weiterem Unheil abgehalten werden. Die Feinde des Jägers, z. B. der Dämon Mākukö, der die Leute mit Giftpfeilchen aus seinem Blasrohr erschießt, und der Jaguar; die Schädlinge des Feldes, Raupen, Käferlarven und anderes Ungeziefer sollen durch mimische Nachahmung ihrer Handlungen und ihres Gebahrens magisch beeinflußt und den Menschen günstig gestimmt werden, in gleicher Weise auch die Jagdtiere selbst, so daß reiche Jagd und reiche Ernte werde.

Die Voraussetzung dafür ist, daß alle diese Dämonen in gleicher Weise für die Jagd, Gedeihen und Wachstum einerseits und für den Tod anderseits verantwortlich sind. Leider sind wir darüber im einzelnen nicht hinreichend unterrichtet. Aus den Angaben der Indianer über die einzelnen Gestalten geht vorläufig nur die Beziehung zur Vernichtung von Menschen und Tieren hervor nicht zu ihrer Förderung und ebensowenig zur Schädigung oder Förderung des Wachstums der Felder, während von einer andern Gruppe nur gesagt wurde, sie seien gut oder wenigstens harmlos, z. B. der Papagei, die Hausspinne, der Mistkäfer, der Aracúfisch usw. So gibt es unter den Masken eine Reihe von riesigen Wald- und Baumdämonen, die z. B. die Menschen durch Umbrechen der Bäume oder mit Knütteln töten. Ein großer azurblauer Schmetterling braut in einem großen Topf die Malaria, eine kleine Blattwanze stößt gerösteten Pfeffer und streut ihn in die Luft, wodurch die Augen der Arbeiter in den Pflanzungen triefäugig werden, die giftige Vogelspinne sammelt „Krankheitsgift“ in fünf Blattdütchen, das sie im Wald über den Köpfen der Leute ausschüttet, der Jaguardämon frißt Menschen und Tiere, ein Tauchervogel, der nur von Fischen lebt, frißt alle Fische u. dgl. m. Immerhin ist die Gesamtanschauung des Verfassers, namentlich auch unter Berücksichtigung des von allen Masken getanzten Phallustanzes und des Umstandes, daß die Kobeua außer den genannten Waldgeistern andere die Menschen tötende Dämonen

mit gewaltigem Penis haben — sehr wahrscheinlich. Denn es lassen sich auch genug Beispiele aus andern Gebieten anführen, wo die Krankheitsdämonen zugleich durch Darstellung zur Beseitigung der Krankheit angehalten werden wie bei den Irokesen. Und so könnten auch die Dämonen, die Menschen und Jagdtiere vernichten, auf dieselbe Weise dazu gebracht werden, sie zu verschonen.

Am frühen Morgen nach dem Fest werden die Masken verbrannt, und die Dämonen begeben sich nach Tāku, dem Maskenjenseits, oder in ihre, auf einem andern Gebirge oder in einer Stromschnelle gelegene Wohnung.

Masken aus Affenhaar werden von den Tariana Uanana und andern Anwohnern des Caiary-Uaupes auch bei großen Yuruparyfesten (dabukurí) getragen, an denen Koch ebenfalls öfters, z. B. bei den Tuyuka und den Tukano des Rio Tiquié (Uaupes) teilgenommen und über die er neues Material heimgebracht hat. Die Feste werden beim Einernten gewisser Palmfrüchte gefeiert, wobei zugleich Jünglinge als neue Mitglieder in den Yurupary-Bund aufgenommen werden, indem sie heftige Schläge mit einer Peitsche oder Gerte über Waden und Bauch empfangen, wodurch klaffende Wunden entstehen. Auch die schon Aufgenommenen scheinen sich bis zu einem gewissen Alter solchen Schlägen zu unterwerfen. Die dabei geblasenen großen Flöten sind die Dämonen. Weiber dürfen sie nicht sehen, nehmen aber an den andern Tänzen des Festes teil. Der Yurupary-Tanz soll zugleich alle Krankheiten vertreiben. Die Dämonen aber sind solche der Fruchtbarkeit, und nach einem von Koch aufgenommenen Mythus der Yahuna nahe dem Yapura stammt die Paxiuba-Palme, aus deren Holz die Flöten gemacht werden, von der Asche eines kleinen Knaben, der Sonne, den die Menschen verbrannten. Yurupary-Tänze kommen bei den Kobeua auch am Totenfest vor.

Das Buch enthält noch eine Menge anderer Tänze, die bei den genannten Gelegenheiten aufgeführt werden, und die nach

ihrer Beschreibung interessant sind, deren Natur aber nicht klar wird, und ferner Nachrichten über Sitten und Gebräuche namentlich der Kobeua, die erfreulicherweise in einem Kapitel vereinigt sind, z. B. über Zauberarzt-Kandidaten, in deren Kopf weiße Steinchen hineingezaubert werden, über den Genuß der nach 15 Jahren verbrannten Totenknochen im Kaschiri-Festtrank, über die Steigerung der Gesichtsschärfe, indem man einem bestimmten kleinen Falken, der durch die Schärfe seiner Augen bekannt ist, diese aussticht und die Flüssigkeit in die eigenen Augen träufelt, über die Seele u. dgl. m. Im letzteren Fall vermißt man schmerzlich die einheimischen Bezeichnungen, da die Anwendung des Wortes „Seele" häufig Irrtümer veranlaßt. Sehr viele Stämme haben etwas derartiges gar nicht, sondern sagen statt dessen „der Tote" wie die Cora (muitší), was natürlich ein großer Unterschied ist. Leider muß ich mich hier bescheiden, aber so viel ist auf Grund dieses Buches sicher, daß wir von dem Forscher noch eingehendere Studien über die so äußerst wenig bekannte Religion der Südamerikaner erwarten dürfen.

Über die Iivaro an den drei linken Nebenflüssen des Marañon: Santiago, Morona und Pastaza haben wir neuerdings eine recht zuverlässige ethnographische Beschreibung auf Grund aller literarischen Quellen und eigener Untersuchungen von Rivet: *Les indiens Iibaros, étude géographique, historique et ethnographique*[1], der als Arzt der französischen geodätischen Kommission sich fünf Jahre in Ecuador aufhielt und dabei auch Gelegenheit hatte, die Leute zu beobachten und Nachrichten über sie einzuziehen. Freilich bringt auch seine Studie nur zum Bewußtsein, wie wenig wir über die Leute und zumal über ihr religiöses Leben wissen, dem ein kurzer Abschnitt (XIX S. 235—251) gewidmet ist. Auch sind die persönlichen

---

[1] *L'anthropologie* XVIII 1907 S. 333—368, 583—618. XIX 1908 S. 69—87, 235—259.

Ermittelungen Rivets nur einige Ergänzungen seiner Quellen bzw. befähigen ihn, an ihnen Kritik zu üben.

Ihre einzige Gottheit, an die sie sich in allen Fällen wenden, ist Iguanchi, der ihnen öfters als feuerspeiender Affe oder als ein gehörntes Tier erscheint und in einer Gegend in den Wirbeln des Amazonas, in Macas z. B. auf einer Anhöhe lebt, von der man den tätigen Vulkan Sangay umfassen kann. Dorthin wallfahrtet man, und während die übrigen tanzen, trinkt derjenige, der mit Iguanchi in Verbindung treten will, das narkotische natema, den Saft einer im Wasser gekochten Liane, der zuerst Halluzinationen, dann Gefühlslosigkeit hervorruft. Die andern ziehen sich zurück. Sobald er wieder zu sich kommt, steigt er zu seinen Gefährten herab und verkündet etwa den Namen dessen, der den Tod jemandes veranlaßt hat, oder den Ausgang eines Kriegszuges u. dgl. m. Die Zauberer, die durch Kneten, Beißen und Aussaugen von Gegenständen, auch durch Medikamente heilen, haben eine große Bedeutung. Sie nennen zugleich den Namen des Übeltäters, der die Krankheit verursacht hat. Dieser wird dann verfolgt. Einige Stämme glauben an Seelenwanderung der Abgeschiedenen in Tiere, der tapferen in reißende, der feigen in unscheinbare und ekelhafte.

Von den Festen ist nur das der tsantsa, der bekannten nach Herausnahme der Schädelknochen durch heiße Steine gedörrten Mumienköpfe, ein wenig näher geschildert, obwohl auch hier der Sinn des Festes nicht vollkommen feststeht. Hat jemand einen Feind getötet, so muß er das Fest feiern, sonst läßt ihm der Tote keine Ruhe, nichts würde ihm mehr geraten, ja er würde samt seiner Familie sterben. Das erinnert sehr an nordamerikanische Feste nach der Tötung eines Feindes, z. B. der Pima, worüber vorher berichtet ist. Auch der Iivaro muß sich nach vorhergehendem Trinken von Tabakabsud und nach mehrtägigen Trinkgelagen strengem Fasten unterwerfen und sich des Beischlafs enthalten. Das ist für den Iivaro überhaupt ein Mittel, seine Wünsche erfüllt zu sehen: daß sein

Sohn gesund und kräftig wird, daß sein Hund gut jagt usw. Das Fasten dauert bis zwei Jahre und länger, während welcher Zeit die Vorbereitungen zum Fest getroffen, das Feld bestellt und geerntet, Chicha (bis 300 Töpfe) hergestellt, Wild und Fische herbeigeschafft wird. Beim Beginn des sechs Tage dauernden Festes endet das Fasten. Die Hauptzeremonie ist der Tanz um die auf einen geschmückten Pfahl oder an einen Hauspfeiler gehängte tsantsa, in der der Feind verspottet wird, während man den Sieger feiert. Doch hat Rivet die Nachricht nicht bestätigt gefunden, daß ein Alter für die tsantsa auf Schmähungen von seiten des Siegers antwortet, bis dem Kopf schließlich die Lippen vernäht werden. Das Zunähen der Lippen soll vielmehr lediglich zum Ausdörrungsprozeß gehören, damit die Lippen nicht auseinander klaffen. Außer der Versöhnung des toten Feindes bedeutet das Fest der tsantsa die Gewinnung eines für alle Lebenslagen wirksamen Fetisches. Es wird auch ein Frauenbittfest in Gegenwart des Mumienkopfes erwähnt, wenn die Ernte dürftig ausfällt oder die Haustiere unfruchtbar sind. Ist es ergebnislos, so wirft man den Kopf nach Scheren der Haare in den Wald. Anderseits wird von jährlichen Siegesfesten berichtet, an denen die Köpfe gebraucht werden, bis sie nach Jahren in den Fluß geworfen werden. Bei einigen Stämmen scheint der Besitz einer tsantsa zum Eintritt in die Kriegerkaste notwendig gewesen zu sein. Endlich kommen auch Frauen- und Faultierköpfe, in derselben Weise präpariert, als Ersatz der Männertsantsa vor, wenn dem getöteten Feind nicht der Kopf genommen werden konnte. Von einem solchen Faultierkopf, der jüngst in den Besitz des Berliner Museums gekommen ist, heißt es jedoch, daß er präpariert worden und Anlaß eines solchen Festes gewesen sei, weil diese Tiere als verzauberte Feinde gelten, die zu vertilgen ein verdienstliches Werk ist.

Der Verfasser zählt dann noch eine ganze Reihe von abergläubischen Handlungen auf und meint mit Recht, daß diese

und die religiösen Ideen ihr tägliches Leben vollkommen beeinflussen. So führen sie aus, was sie Erfolgreiches träumen und lassen sich anderseits durch Träume von ihren Absichten abbringen. Gegen Wind und Unwetter ziehen sie mit Geschrei und Lanzen aus und glauben, die in der Richtung des Unwetters wohnenden Feinde rückten an. Der Genuß von Tabaksabsud gilt als Allheilmittel, wie auch das „Fest des Tabaks" zur Erzielung der Fruchtbarkeit der Felder und der Schweineherde von dem übermäßigen Genuß dieses Mittels seinen Namen hat.

Die wertvollen ethnographischen Arbeiten von C. H. de Goeje, die auf seinen Expeditionen ins Innere von Surinam beruhen, bringen nur in den „Beiträgen zur Völkerkunde von Surinam"[1] ein kurzes Kapitel über religiöse Verhältnisse, das sich durch strenge Wiedergabe von Einzelbeobachtungen auszeichnet. Es handelt von den Kaliña (Galibi), Ojana (Rukujana) und Trio. Von den Ojana sind besonders die Geräte zur Vespenprobe und diese selbst bemerkenswert, die ziemlich ausführlich geschildert wird.

Ein ergiebiges Feld für das Studium von mystischen Medizinen und Zaubermitteln ist das Gebiet der unter europäischen Kultureinflüssen stehenden Bewohner von Peru und Bolivia, der Quichua und Aymará und der Cholos. Durch die höchst dankenswerte Arbeit von Erland Nordenskiöld, *Recettes magiques et médicales du Pérou et de la Bolivie*[2], für die er das Material — abgesehen von den Belegen aus den Schriften anderer Beobachter — auf seiner Reise 1904/5 gesammelt hat, erhalten wir darüber zum erstenmal einen etwas genaueren Einblick, der die Fülle des noch Vorhandenen und die Wichtigkeit der heutigen Bevölkerung auch für die Kenntnis des Altertums ahnen läßt. Es ist wie in Mexiko und Zentralamerika,

---

[1] *Int. Arch. für Ethnographie* XIX S. 1—34.

[2] *Journal de la société des américanistes de Paris* N. S. IV 1907 S. 154—174.

wo neben den Altertümern auch die heutige Bevölkerung noch sehr wichtige Aufschlüsse geben könnte. Die Leute, die sich mit dem Verkauf solcher magischen Mittel dort abgeben (*callahuaya*), machen kolossale Wanderungen, wie es heißt von Quito und Bogotá im Norden bis zu den äußersten Grenzen Argentiniens im Süden. So werden beim Hausbau ein Lamafötus, beladen mit verschiedenen Getränken und Coca, die verschiedensten Arten von Zinnfiguren und vieles andere beerdigt. Metallobjekte scheinen von den alten Peruanern in Gebäude eingemauert worden zu sein, wie aus den Funden hervorgeht. Ausräucherungen der Häuser, kranker Körperteile und der Felder, letzteres um eine gute Ernte zu erlangen, kommen mit den verschiedensten merkwürdigen Substanzen vor. Holz- und Blechkreuze, z. T. mit sonderbaren Zugaben, z. B. Sonne, Mond, Sterne, Hahn, Leiter dienen in den Häusern gegen den Blitz. Kleine runde Brote werden gegen Hagel und Donner in die Luft geworfen. Auch frische Blätter einer Bromeliacee, die sich ein Jahr lang und länger ohne Wasser frisch erhält, werden im Hause gegen den Blitz aufgehängt. Ausgrabungen in alten Gräbern verhindern den Regen. Deshalb gräbt man auch Schädel aus modernen Gräbern aus, um Regen zu vermeiden. Umgekehrt bringt man Regen hervor, indem man Frösche und andere Wassertiere auf die Gipfel der Berge legt. Auf dem peruanischen Hochplateau vergräbt man Menschenblut zur Erzielung reicher Ernte. Weibliche Lasttiere erhalten kräftigen Nachwuchs, wenn sie schwere Steine schleppen. Die vielfarbigen Pompons an den Ohren der Haustiere scheinen Amulette zu sein. Pulverisierte Schildkrötenschalen verbrennt man neben würmerkranken Tieren, um sie zu heilen. Krankheiten werden vermieden, indem man an den Zugängen Lebensmittel als Opfergabe für den Krankheitsdämon hinlegt. Krankheiten kommen auch von den Toten, und wenn man sie stört, wird man krank. Vergräbt man in einem Grabe ein wenig von den Nägeln oder Haaren eines Menschen, so bemächtigt sich

der Tote des Betreffenden. Nordenskiöld zählt nun eine Menge äußerer und innerer Mittel, die er meistens hat bestimmen lassen, gegen bestimmte Krankheiten auf, die zum Teil recht mystisch sind. Gegen Beinschmerzen hilft z. B. Einreiben mit dem Fett eines Jaguars, der früher ein Mensch war (*d'un jaguar, devenu tel par metempsycose après avoir été un homme*). Koitierende Paare als Liebeszauber und andere Amulette werden erwähnt, endlich Opfergaben an Coca und Branntwein an beliebigen Stellen, um Verlorenes oder Gesuchtes zu finden.

Gewissermaßen eine Fortsetzung dieser Arbeit für Argentinien sind die schönen folkloristischen Abschnitte in dem ausgezeichneten archäologischen Werke Eric Bomans *Antiquités de la région andine de la république argentine et du désert d'Atacama.*[1] In der Tat findet sich hier manches Gleichartige, wie auch die Händler mit Medizinen, die sogenannten *callahuaya*, hier wie dort verkehren. Aber Boman hat sich auch von den noch sehr unberührten Bewohnern des Dorfes Susques in der Puna de Atacama und von anderen eine Reihe von Anrufungen in Quichua diktieren lassen, die sich besonders an die altperuanische Pachamama, die Erde, richten und erwähnt zu denselben Zwecken unternommene Anrufungen an die nämliche Göttin, die von Ambrosetti aus dem Calchaqui-Tal aufgenommen sind. Dabei werden Opfergaben an Coca, Chicha, roter Wolle usw. dargebracht. Neben Pachamama wird auch Pachatata zuweilen angerufen, worunter Boman den Christengott versteht. Solche Anrufungen und Opfergaben geschehen bei Reisen ins Gebirge, um Ausdauer und wohlbehaltene Heimkehr zu erzielen. Denselben Zweck haben die Gaben und Gebete an Vater Apacheta, die Votivhügelchen von Gaben auf den Höhen der Pässe. Sie sind zugleich die Altäre für Pachamama. Vor dem Trinken von Chicha und Branntwein werden einige Tropfen für die Göttin auf die Erde gegossen. Beim Wollespinnen ruft man die Göttin an,

---

[1] 2 Bde., fortlaufend numeriert, 948 S., 8° (*Mission scientifique G. de Créqui Montfort et E. Sénéchal de La Grange*).

daß der Faden nicht reißt und die Arbeit schnell von der Hand geht. Jährlich findet ein feierliches Fest der Beschneidung der Ohren der in dem Jahre geborenen Haustiere als Marke statt, wobei für die Vermehrung der Herde gebetet wird und die Ohrenteile zusammen mit den Opfergaben auf dem steinernen Altar in der Nähe des Hauses vergraben und der Göttin übergeben werden. Man tanzt unter anderem um den Altar. Das Behängen der Ohren, seltener anderer Körperteile mancher Lieblings- und Leittiere namentlich unter den Lamas mit rotgefärbten Wolltroddeln ist ebenfalls als ein Opfer an Pachamama aufzufassen. Ackerbauriten berichtet er aus La Quiaca an der argentinisch-bolivianischen Grenze bei Gelegenheit der jährlichen Eröffnung der zu den Nebenkanälen führenden Schleusen am 1. August, wo Pachamama um Segen angefleht wird, und zur Zeit der Aussaat. Im letzteren Fall wird Pachamama durch eine alte Frau dargestellt. Der auszusäende Mais wird durch Besprengen mit Chicha geweiht, Pachamama verteilt an jeden Mais, der sofort gesät werden muß. Sie legt dann Erdklumpen in ein Taschentuch, das sie einem Knaben umbindet. Dieser wälzt sich auf der Erde, wo der Mais gesät ist, und schreit ihr ins Ohr: „Pachamama!“ Dann beerdigt man die Erdklumpen, schüttet Chicha und Cocablätter darauf und spricht: „Pachamama, ich habe dich beerdigt. Sei es zu glücklicher Stunde geschehen. Ich werde mich freuen, wenn du reif wirst.“

Ein Gott der Vicuñas und Huanacos ist der bald männlich bald weiblich gedachte Coquena, der in der Nacht erscheint und mit Silber und Gold beladene Lasttiere mit sich führt. Ihm opfern die Jäger und fürchten ihn sehr. In den Wasserlöchern wohnt der Pujio, der Krankheiten verursacht, indem er den Geist des Menschen zurückbehält. Darin ähnelt er dem Wassergott Tšakan der Cora. Dem Pujio wird dann am Wasser unter Anrufung ein kompliziertes Opfer dargebracht, indem man unter anderem ein trächtiges Schaf schlachtet, den Herz-

beutel mit Coca füllt und mit roter Wolle schmückt, den Fötus mit Körbchen, in denen Coca ist, beladet und Fötus samt Herzbeutel am Wasser begräbt. Nun wird der Geist zurückgerufen. Auch wenn jemand sich maßlos erschreckt, ruft man den Geist zurück. Dazu kommen noch eine Reihe anderer Gebräuche.

Von besonderem Interesse ist eine Arbeit von R. E. Latcham, *Ethnology of the Araucanos*[1], die trotz der nun weit fortgeschrittenen Christianisierung und Veränderung der Lebensweise dieser tapferen Indianer verhältnismäßig reichliche Nachrichten besonders über ihr religiöses Leben bringt auf Grund eines dreijährigen Studiums der Stämme des Cautintales und an einigen Stellen der Provinz Malleco. In einzelnen Fällen sind auch ältere Nachrichten, jedoch meist ohne Quellenangabe, herangezogen.

Ihre Dämonen sind Naturwesen von konkreter Form, die teils in ein und denselben Naturerscheinungen wirken, teils alle möglichen Objekte zu zeitweiligem Aufenthalt haben können und nach Belieben sichtbar oder unsichtbar sind. Auch der Menschen eigenes Selbst (*pilli*), das im Traume sich loslöst, ist körperlich, aber den Menschen unsichtbar. Die Pilli selbst können einander sehen und sehen auch die zur Erde zurückkehrenden Toten (*am*), die von den Pilli unterschieden, aber ebenso körperlich aufgefaßt werden. Als oberster Gott gilt Pillan, der Donnergott, der zugleich als Feuerbringer in den Vulkanen haust und die Erdbeben hervorbringt. Jetzt ist er durch Ngunemapun, den Herrn der Erde, ersetzt, der nach Latchams Meinung mit ihm identisch ist, aber in alten Quellen nie erwähnt wird. Sehr wichtig ist, daß er als einer und viele aufgefaßt wird. Die gefallenen Krieger gehen in ihm auf und kämpfen als Wolken im Gewitter, über das man sich freut, wenn es sich nach Norden zieht, denn dann werden die Geister der Spanier von denen der Araucaner zurückgedrängt. Andere

[1] *Journal of the Anthrop. Institute of Great Britain* XXXIX 1909, S. 334—370.

Dämonen sind der Wirbelwind, der als Eidechse erscheint, der Mond, die Frau der Sonne, die als gute Göttin mit ihrem Licht die üblen Geister verscheucht, während die Sonne merkwürdigerweise keine Bedeutung hat; ferner der Wassergott in Gestalt einer Wildkatze mit einem in eine Klaue endigenden Schwanz, dem alles Übel zugeschrieben wird, das dem Indianer im Wasser zustößt. Der Dämon des Nebels erscheint als Schaf mit dem Kopf eines Kalbes und hinten als Seehund. Chonchonyi, ein böser Dämon in Gestalt eines menschlichen Kopfes, dessen Ohren als Flügel dienen, schwebt um die Wohnungen der Kranken und saugt wie eine Art Vampyr ihr Blut, der Basilisk verursacht Fieber und Tod, indem er Speichel aus seinem Opfer herauszieht, und Pihuechenyi, die „geflügelte Schlange", saugt das Blut nächtlicher Schläfer im Walde. Zusammen mit übelwollenden Dienern Pillans, den Huecavus, die in jeder Gestalt auftreten können, und den Cherruve, die als Schlangen mit Menschenhäuptern erscheinen und die Kometen und Sternschnuppen mit ihrer schrecklichen Vorbedeutung von Tod und Unglück verursachen, ergibt sich so eine unendliche Menge von Dämonen, denen jedwedes Ungemach des täglichen Lebens zugeschrieben wird. Deshalb gilt auch der Ruf und das Gebaren vieler Tiere als unheilverkündend und ist z. B. imstande, die Teilnehmer eines Kriegszugs zu sofortiger Umkehr ins Lager zu veranlassen. — Die Toten gehen nach Westen und treten von der Insel Mocha ihren Zug an, wohin sie durch gewisse Dämonen, die sich in Walfische bzw. Kanus verwandeln, übergesetzt werden.

Über einen den Gottheiten gewidmeten Kult wird nichts gesagt, nur daß man in den Zeiten großen Unglücks, von Krankheit, Dürre und Hungersnot Opfer darbrachte. Auch wird nichts darüber berichtet, daß sie dargestellt wurden. Die niederen Dämonen, die Krankheiten verursachen, werden von den Zauberern, die zu ihnen, besonders den Huecavus, in Beziehung stehen, verjagt, oft unter Anrufung der höheren Gott-

heiten. Diese Naturobjekte können dem Menschen in mystischer Weise nützlich sein, besonders indem man Fell und Kopf wilder Tiere trägt: das des Puma verleiht Stärke, das des Fuchses Schlauheit, das der Schlange ungesehenes Beschleichen der Feinde. Adlerfedern machen schnell und furchtlos beim Angriff usw. Das Amt des Zauberers, von denen es drei Klassen gibt, wird genauer geschildert, namentlich die Art, wie das den Tod verursachende Gift durch Herausnahme der Gallenblase festgestellt und zugleich der betreffende Dämon oder die Person zur Strecke gebracht wird, was vor dem Begräbnis geschehen muß. Sowohl Latcham in bezug auf die Araucano wie auch Rivet für die Iivaro wollen durchaus Spuren von Totemismus aufdecken, m. E. ohne Erfolg. Es sieht fast so aus, als ob die Anwendung des Wortes Totemismus, wenn auch dadurch nichts zur Erklärung beigetragen wird, eine gewisse Befriedigung erweckt. Es ist schon zu einer Art Fetisch geworden. Latcham hätte sich besondere Verdienste erworben, wenn es ihm gelungen wäre, die Beschwörungen und Gesänge der Zauberer in der Ursprache festzuhalten. Gegenwärtig wird wohl derartiges kaum noch möglich sein.

Neger. Es ist ein glücklicher Gedanke, auch die Neger von Brasilien in den Bereich der religiösen Betrachtung zu ziehen, wie es der Abbé Etienne Ignace in der Arbeit *Le fétichisme des nègres du Brésil*[1] getan hat. Er beschäftigt sich besonders mit den Negern der Staaten Rio Janeiro und Bahia. In der Tat erkennt man auf den ersten Blick das im Verhältnis zur Indianerbevölkerung Fremdartige in der vorgeführten Religion. Da der Verf. weder Spuren indianischer Ideen darin aufführt, noch auf Beeinflussung der Indianer dadurch eingeht, so sei mit diesem Hinweise der Berichterstattung Genüge geschehen.

[1] *Anthropos* III 1908 S. 881—904.

III Mitteilungen und Hinweise

Moderner Totenkult

Meinem Freunde, Dr. Edgar von Pickardt-Riga, verdanke ich den Hinweis auf eine interessante Stiftung des verstorbenen Provisors Julius Friedrich Stoppenhagen-Riga vom 13. August 1886. Nach den Statuten werden die Einkünfte der Stiftung unter die nächsten Verwandten verteilt, bis auf einen Rest, der für eine jährliche Erinnerungsmahlzeit verwendet werden soll. Paragraph 11 der Statuten bestimmt darüber folgendes: „Zur Erfüllung testamentarischer Vorschrift des Testators ist jährlich am 22. Juli als an seinem Geburtstage eine Erinnerungsfeier an ihn zu veranstalten, an welcher seine Verwandten und näheren Bekannten, jedoch nicht über 40 an der Zahl, teilnehmen dürfen. Zu den Kosten einer solchen Feier sind nach dem Willen des Testators von den Stiftungsrevenüen, ehe dieselben zur Verteilung gelangen, zehn Prozent vorweg abzunehmen und dem Ausrichter des Festes . . . zu behändigen.“ Der Testator soll nach weiteren Mitteilungen Pickardts den Wunsch geäußert haben, daß es bei der Erinnerungsfeier so fröhlich wie möglich hergehe und bei Anwesenheit von Jugend auch getanzt werde. Die Feier selbst vollzieht sich in der Weise, daß die beteiligten Personen an einem Tisch Platz nehmen, auf dem die Photographie des Testators aufgestellt ist. Darauf hält einer der älteren Herren eine kleine Ansprache, in der er auf den Zweck des Zusammenkommens hinweist und die Anwesenden auffordert, sich zu Ehren des Verstorbenen von ihren Plätzen zu erheben. Die Anregung zu den an antike Testamente erinnernden Bestimmungen erhielt der Testator durch eine Zeitungsnotiz, derzufolge ein englischer oder amerikanischer Arzt dieselben Bestimmungen getroffen haben sollte.

Dazu vergleiche man folgendes: Nach einer Londoner Korrespondenz des Berliner Tageblatt vom 17. April 1910, auf die ich durch Alexander Graf zu Dohna aufmerksam gemacht werde, vermachte der Farbenhändler W. D. Barnett der Londoner Maler-

gesellschaft sein ganzes Vermögen im Werte von einer Million Mark mit der Bedingung, „die Gesellschaft solle auf ewige Zeiten an seinem Geburtstag ein Festessen veranstalten und seinen Grabstein gleichfalls auf ewige Zeiten erhalten." Diese Bedingung veranlaßte die Testamentsbehörde, das Testament für ungültig zu erklären; die Malergesellschaft ging der Erbschaft verlustig, gelangte aber schließlich auf Umwegen doch noch in den Besitz des Geldes und wird nun das Geburtstagsessen auf ewige Zeiten veranstalten.

Durch die Freundlichkeit des Herrn Dr. M. Stübel in Dresden besitze ich ferner Mitteilungen über eine ähnliche testamentarische Bestimmung aus den 1880er Jahren, erlassen von einem Herrn Schreiber, der vormals dem Korps Saxonia zu Leipzig angehörte. Der betr. Satz lautet folgendermaßen: „Ich möchte mein Andenken bei den Mitgliedern (des Korps) wahren und setze deshalb dem NN. (ebenfalls einem Sachsen) eine jährliche Rente von 350 M. mit der Verpflichtung aus, diese Rente, welche sich überdies jedes Jahr um 3 Mark erhöhen soll, zugunsten der Saxonia zu verwenden, und zwar indem alljährlich mindestens éin dem Betrag des Vermächtnisses entsprechendes Mahl bzw. Nachtmahl samt Zubehör zu meinem Andenken ausgerichtet und von dem Betrag des Vermächtnisses bezahlt werden soll." Dazu erhielt ich folgende weitere Angaben: „Dieses ... Mahl findet alljährlich im Mai statt. Während der Suppe klopft der Älteste ans Glas, mit ihm erheben sich alle übrigen. Er fordert auf, zum Gedächtnis des Korpsbruders Schreiber das Glas zu leeren; das geschieht unter tiefem Stillschweigen, man setzt sich wieder und nun beginnt ein fideles Diner, das sich in keiner Weise von andern unterscheidet. Die Bestimmung des Tages ist willkürlich, da Schr. nichts darüber bestimmt hat. Zur Teilnahme an dem Mahl sind alle diejenigen Mitglieder der Saxonia berechtigt, die am Sachsenstammtisch in der Au regelmäßig teilnehmen. Schr. war ein regelmäßiger Besucher desselben." —

Ich benutze die Gelegenheit, zu dem Buche von Wilhelm Schmidt, Geburtstag im Altertum (Relgesch. Vers. u. Vorarb. VII 1, Gießen 1908), das die antiken Parallelen der vorstehend geschilderten Bräuche zuletzt ausführlich behandelt, eine Einzelheit nachzutragen. S. 58 bemerkt Schmidt, daß wir seines Wissens von einer öffentlichen Geburtstagsfeier lebender Angehöriger eines Fürsten, nirgends etwas erführen. Da möchte ich auf das Psephisma von Notion hinweisen, in dem nach Brückners einleuchtender Erklärung und Ergänzung eine Geburtstagsfeier des Athenaios, eines Bruders des Königs Eumenes II. von Pergamon, erwähnt wird (Österr. Jahresh. IX 1906, Beibl. S. 57ff.). **L. Deubner**

Volkskundliches

Ein sehr schätzenswertes bibliographisches Hilfsmittel bietet die zum zweiten Mal erscheinende Bibliography of Anthropology and Folklore (1907), compiled by N. W. Thomas, London 1908. Sie umfaßt ausschließlich Erscheinungen innerhalb des britischen Reiches und verarbeitet nicht weniger als 197 Zeitschriften. Der Stoff ist geographisch angeordnet. Beigegeben ist ein reichhaltiger Sachindex, sowie unter dem Titel Analysis eine Zusammenfassung der Hauptworte des Index unter eine Reihe von Oberbegriffen, wie Religion, Sociology, Folklore, wodurch die Übersicht über das Vorhandene erleichtert wird. Karl Knortz vereinigt in seinem Buch: Der menschliche Körper in Sage, Brauch und Sprichwort, Würzburg 1909, sehr disparates, lose aneinandergereihtes Material für die Bedeutung von Kopf, Haar, Gesicht, Auge, Ohr, Nase, Mund, Zunge, Zähne, Arm, Hand, Finger, Rücken, Bauch, Fuß, Blut, Aussatz und Knochen im Volksglauben. Die Brauchbarkeit des Büchleins leidet darunter, daß literarische Nachweise und Register fehlen. Der um die Erforschung der südslawischen Volkskunde verdiente Friedrich S. Krauß veröffentlicht einen starken Band: Slawische Volksforschungen, Leipzig 1908. Nach einem einführenden Kapitel, das die Haupttatsachen der politischen und kulturellen Vergangenheit der Südslawen, insbesondere die Türkisierung ihrer Sprache und Literatur behandelt, folgen zwei umfangreiche Abteilungen mit reichem volkskundlichen Material. Die erste enthält Abhandlungen über Hexen, Waldfrauen, rückkehrende Seelen, Vampir, Werwolf, Mar, Menschenfleischessen und Liebeszauber, die zweite eine beträchtliche Anzahl der folkloristisch und für die Geschichte der epischen Volksdichtung wichtigen Guslarenlieder mit metrischen Übersetzungen. Jedem Liede ist eine Einleitung vorausgeschickt, die den Leser mit dem historischen, seltener mythischen Hintergrunde bekannt macht; erklärende Noten folgen nach. Ein sehr ausführliches Sachregister macht den Beschluß. Die russische Heldensage behandelt Rudolf Abicht in einer Breslauer Habilitationsschrift (1907). Er beginnt mit allgemeinen Ausführungen über die Entwickelung der phantastischen epischen Bylinendichtung und betont die Bedeutung von Novgorod für die Bewahrung der Bylinentradition und die Ausprägung der Form, in der jene Dichtungen auf uns gekommen sind. Wichtig, von allgemeinen Gesichtspunkten aus, ist die Bemerkung, die Bylinen seien nicht Teile eines Ganzen, sondern eine 'im Fluß befindliche Masse, die im Begriff ist, sich um die Person des Fürsten Vladimir von Novgorod zu kristallisieren'. S. 21 findet man ein Verzeichnis von Bylinensammlungen. Es folgt eine kurz skizzierte Analyse

der Světogor-Samson-Sage nebst Abdruck aller dazu gehörigen Texte. Eine sorgfältigere Begründung der vorgetragenen Auffassungen wird meistens vermißt. Eine neue Folge russischer Volksmärchen aus der Sammlung A. N. Afanassjews bietet in geschickter Übersetzung Anna Meyer, Wien 1910. Eine kleine Broschüre von F. W. Brepohl, Die Zigeuner nach Geschichte, Religion und Sitte, Göttingen 1909, verfolgt den Zweck, zu kultureller Erziehung der Zigeuner anzuregen, und gibt in dieser Absicht einen kurzen Überblick über die Sckicksale und Eigentümlichkeiten dieses Volkes. Derselbe Verfasser bespricht in seiner Schrift Aus dem Winterleben der Wanderzigeuner, Seegefeld 1910, Leben und Sitten der Zigeuner, wobei ein paar interessante Bräuche erwähnt werden. Auch hier läuft die Schilderung in einige programmatische Zeilen aus. Bemerkungen über die Verwendung von Würfeln zum Zwecke des Orakels findet man in der sorgfältigen Königsberger Dissertation von Franz Semrau, Würfel und Würfelspiel im alten Frankreich, Halle 1909, S. 20f. Die vollständige Arbeit erscheint in den Beiheften zur Zeitschr. f. roman. Philol., Heft 23.

Maraunenhof **L. Deubner**

Berichtigung. Herr Salomon Reinach macht mich darauf aufmerksam, daß ich in meinem Aufsatze über die Lupercalia (Archiv f. Rel. XIII) S. 482,2 das Wort *loups-cerviers* falsch verstanden habe. Es bezeichne vielmehr 'die großen Wölfe, die auch Hirsche angreifen'. Ähnlich seien die *luperci* (= *lup-hirci*) als wackre Wölfe aufzufassen, die nicht nur Schafe, sondern auch den Bock angriffen. Ich vermag diese Ansicht nicht zu teilen, zumal lateinische Analoga fehlen.

Sodann war ebd. S. 501 für die Beziehung des Spruches ἔριφος usw. auf eine Milchtaufe Reinach zu zitieren (jetzt *Cultes, mythes et religions* II 129 f.), der diese Deutung zuerst ausgesprochen, jedoch zugunsten der Beziehung auf einen Milchtrank verworfen hat.

Endlich stellt Herr Reinach einen Aufsatz über rituelles Lachen = Wiedergeburt (vgl. Archiv S. 501) in nahe Aussicht.

L. Deubner

Zum Argeer-Opfer. Die neue Ausgabe von Varro, De lingua latina (rec. G. Goetz et Fr. Schoell, Lipsiae 1910) ist auch für den Religionsforscher von größtem Werte: nicht nur wegen der neuen textlichen Grundlage, die dieser für die römische Religion wichtigen Quellenschrift zuteil geworden ist, sondern auch wegen der reichen, häufig auf religionsgeschichtliche Abhandlungen hin-

weisenden *Adnotationes.* Unter diesen findet sich auf S. 250 in Bezug auf die *sacraria* der *Argei* (zu S. 15,20) die Bemerkung: *Quod recentioris aetatis colorem prae se ferunt formae longe plurimae, cum Wissowa et aliis ita interpretamur, ut sacra Argeorum non tam vetusta esse quam multis videbantur statuamus.* So wertvoll die sprachliche Beobachtung ist, ich benutze die Gelegenheit wiederum (vgl. Neue Jahrb. 1904, S. 669^{b}) zu fragen, warum nicht aus der Beteiligung der Pontifices und der Trauer der Flaminica auf ein zugrunde liegendes altrömisches Fest geschlossen werden darf, über das sich später ein 'griechischer' Brauch setzte. Es wird hier wie so oft richtiger sein, ein Nebeneinander von Altem und Neuem anzunehmen, als einander widerstrebende Tatsachen von einem Gesichtspunkte aus zu erklären. **L. D.**

Anthropophyteia

Nützlich scheint mir ein kurzer Hinweis auf den vierten Band der Zeitschrift, die unter diesem Titel erscheint (Anthropophyteia. Jahrbücher für Folkloristische Erhebungen und Forschungen zur Entwickelungsgeschichte der geschlechtlichen Moral, herausgegeben von Dr. Friedrich S. Krauß, Leipzig 1907). Krauß gibt hier gerade auch für den Religionsforscher außerordentlich wertvolle reichhaltige Materialien zur Entwicklungsgeschichte der sexuellen Moral. So sei auf die interessanten Artikel von Nitrovic über seinen Besuch bei einer Zauberfrau in Norddalmatien sowie über Zeitehen[1] in Norddalmatien und den Aufsatz von Krauß über die Zuchtwahlehe in Bosnien hingewiesen. Ganz besonders wertvoll ist der ausgezeichnete Artikel des Herausgebers über Erotik und Skatologie im Zauberbann und Bannspruch (S. 160/226). Mit Recht glaubt Krauß mit diesem Aufsatz einen wichtigen Beitrag zur Erforschung „ursprünglichster religiöser Grundvorstellungen der Menschheit“ zu liefern. Zweifellos bestehen innige Beziehungen zwischen Erotik und der Religion, wenngleich man denjenigen Forschern nicht beistimmen kann, welche das religiöse Fühlen einzig und allein auf die sexuelle Grundlage zurückführen wollen. Wir erhalten hier die verschiedenartigsten interessanten Materialien aus dem südslavischen Volksglauben. Die Zauberfrau, welche einen Segensspruch gegen Beschreien sagt, vollbringt eine Kulthandlung, für die sie Bezahlung nicht fordert, wenngleich sie

---

[1] Über Stundenehen s. desselben Verfassers Buch „Das Geschlechtsleben in Glauben, Sitte und Brauch der Japaner“, Leipzig 1907, das auch bedeutsame Auskunft über japanischen Phalluskult enthält und den japanischen Fuchskult zu europäischem Glauben bezüglich der Katzen in Parallele stellt.

Geschenke nicht ausschlägt, gerade so wie unsere Sympathiedoktoren. Die Feuerstätte bildet das Heiligtum des Hauses. Daher gilt der Schwur bei ihr als unverbrüchlich, auch gilt sie als unverletzliches Asyl. Sodomie gilt beim Volk nicht als Sünde oder gar Verbrechen. Die den Hagelschlag verursachenden bösen Geister sucht man durch Entblößung zu vertreiben, ebenso zu verhindern, daß böse Augen ein junges Fohlen oder Kalb beschreien. Schon diese kargen Angaben zeigen, wie mannigfach die über primitiven religiösen Zauberglauben beigebrachten Materialien sind. Die Anthropophyteia wird bald eine unentbehrliche Quelle für religionsgeschichtliche Forschungen bilden.

Berlin **Albert Hellwig**

Christi Himmelfahrt

Die Münchener Neuesten Nachrichten vom 21. Mai 1909 (Nr. 235) bringen folgende interessante Mitteilung: „Vor etwas über hundert Jahren pflog man in München zu Christi Himmelfahrt einen uralten und gar seltsamen Brauch. Da wurde am Vorabend des Festes ein als Teufel maskierter öffentlicher Spaßmacher von anderen als Druden vermummten und mit Krücken, Besen und Ofengabeln bewaffneten Witzbolden durch die damals noch winkeligen und schmutzigen Stadtgassen gejagt, unter argem Gejohle in Pfützen und Misthaufen gehetzt, bis der so Gepeinigte vor der Hofburg angekommen war. In derselben wurde er, wie dies ja ganz gerecht war, sehr reichlich bewirtet und seiner Teufelshülle entledigt. Die Hülle wurde alsdann mit Heu und Stroh ausgestopft und zur Frauenkirche verbracht, woselbst man diese Teufelspuppe über Nacht an einem Stricke aus einem Turmfenster hängen ließ. Am Himmelfahrtsnachmittag selbst zog man in der Frauenkirche vor der Vesper ein Bild, das den Heiland darstellte, in das Gewölbe hinauf. War dies geschehen, so wurde das Volk mit brennendem Werg und Oblaten beworfen. Alsdann schleuderte man auch den gehörnten, schwarzbemalten Teufel, dem eine rote Zunge heraushing, vom Frauenturm auf die gaffende Menschenmenge herab, um welchen sich dieselbe sogleich arg balgte. Später trug man dann diese Teufelsmaske zum Isartor hinaus und verbrannte die höllische Puppe auf der Höhe des Gasteiges, damit der böse Feind der Stadt nichts Übles zufügen könne. Gegen das Ende des 18. Jahrhunderts verschwand dieser von Hans Sachs in ulkigen Versen besungene Alt-Münchner Volksgebrauch. In einigen oberbayerischen Dörfern kann man diese Sitte noch heutzutage in ähnlicher Weise beobachten."

Erlangen **L. Curtius**

Magische Steine

In der *Revue des Traditions populaires* XXVI (1910) 234 stellt L. Jacquot einige Beispiele zusammen von dem an gewisse Steine sich knüpfenden Aberglauben, daß unfruchtbare Frauen, die über dieselben gleiten, dadurch die Fähigkeit des Kindersegens erwerben. Als Daten werden solche Orte in Bordj-Ménaiel (Arrond. Tizi-Uzu im Algerischen), an der tunesischen Küste und in Anthy (Haute-Savoie) angeführt. Wir fügen diesen Beispielen noch solche aus Arabien hinzu. Zunächst eines aus der Prophetenstadt Medīna. Östlich vom Friedhof Bekī ʿal gharḳad befindet sich eine Moschee, die den Namen *masdschid al-baghla* (Maultier-Moschee) daher führt, weil in ihr außer dem Abdruck vom Arm des Propheten auch ein solcher vom Huf des Maultiers Duldul gezeigt wird, das Mohammed vom Muḳauḳis, dem ägyptischen Machthaber, zusammen mit der Koptin Maria als Geschenk erhielt. Der mekkanische Autor ʿAbdalḳādir al-Fākihī (1513—1574) berichtet in seiner Schrift über die Pilgerfahrt nach Medīna (*Ḥusn al-tawassul fī zijārat afḍal al-rusul,* gedruckt in der Regierungsdruckerei zu Mekka 1316 d. H. a. R. der Medīna-Monographie von al-Samhūdī) 183: „In derselben Moschee ist ein Stein, auf dem der Prophet gesessen habe; wenn sich eine (unfruchtbare) Frau auf diesen Stein setzt, so wird sie zur Empfängnis fähig durch die Segnung des Sitzens auf demselben.“ Richard Burton, der in seiner Beschreibung der Prophetenstadt auch diese Moschee erwähnt (als *masdjid banu Zafar* oder *Tifr*) berichtet auch über jene abergläubische Tradition mit der Bemerkung: *I cannot say whether this valuable stone be still at the mosque* und fügt die Mitteilung hinzu, daß ein ihm befreundeter Herr Lorking in seinem Garten in Alexandrien eine verstümmelte Sphinx besessen habe, „der dieselbe Wirkung zugeeignet wurde“ (*A Pilgrimage to Mecca and Medina,* Tauchnitz edition vol. 1401, 1874, II 187).

Die Professoren der Dominikanerschule St. Étienne in Jerusalem, Jaussen und Savignac, berichten in ihrem vor kurzem erschienenen Werke *Mission archéologique en Arabie* (Paris 1909) p. 470 aus Maʿān von einem als Heiligenort verehrten Felsen Umm Dschedeiʿah, daß unfruchtbare Frauen durch diesen Felsen Empfängnisfähigkeit zu erlangen glauben. *Pour cela il leur suffit de se frotter contre la pierre ou de se passer sur le corps un peu de terre prise au pied de la roche; elles concevront ensuite infailliblement.* Die Verfasser verweisen in der Anmerkung für ähnlichen Volksaberglauben auf P. Sébillot *Le Folk-lore de France* I p. 338 ff. Aus der neueren Literatur gehört wohl dazu noch der Abschnitt *Les pierres fécondantes et le culte des pierres* in P. Saintyves' *Les vierges-mères et les naissances miraculeuses*

(Paris, Nourry, 1908), das mir nur dem Titel nach aus bibliographischen Übersichten bekannt ist.

Budapest I. Goldziher

Zu Archiv XIII S. 153: Verbot des Knochenzerbrechens. Als weitere Daten für das Vorkommen desselben Brauches in Völkerkreisen, die ethnographisch voneinander weit abstehen, können folgende angeführt werden:

Lubbock, *Origin of Civilization*[1] 271 = Die Entstehung der Civilisation usw. (Jena 1875) 304 (aus Tanner's *Narrative of a captivity among the North American Indians*), vom Jagdfestopfer der Algonkin: *Another rule at the same feast is that not a bone of the victim must be broken.*

Dieselbe Regel gilt beim Totenmahle der Tigrē, worüber wir dem neuen Werk von E. Littmann (*Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia*; Vol. II: *Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigrē tribes,* Leiden 1910, p. 262) folgende Mitteilung entnehmen: *Of the cowes that are killed they do not break the bones that are generally broken in order that the bones of the dead be not broken i. e. they fear that the relatives of the dead might die.*

Budapest I. Goldziher

Zu Archiv 12, 147 (Schwimmendes Kruzifix). An der angeführten Stelle wies ich auf die Sage von einem schwimmenden Kruzifix in Norwegen und auf einige andere ähnliche Erzählungen hin. Das ursprünglich Gemeinsame aller dieser ist, daß da, wo das Heiligtum angetrieben ist, ein Kultus entsteht. Inzwischen ist mir ein weiterer solcher Fall bekannt geworden, auf den ich, da er an einer wohl den meisten Lesern dieser Zeitschrift nicht zugänglichen Stelle sich findet, kurz hinweisen möchte. In einem Aufsatz: 'En fest fur Mare della neve' in der norwegischen Zeitschrift *Samtiden* 21, 415ff. (1910) erzählt Amund Helland von der wunderbaren Errettung des am Fuße des Vesuv gelegenen Städtchens Torre Annunziata vor dem Lavastrom, der sich am 8. April 1906 aus dem Vesuv ergoß. Sie geschah, indem man das Bild der Maria della neve dem Strom entgegenhielt. Über die Herkunft dieses Bildes berichtet er folgendes: Im 14. Jahrhundert sahen einige Fischer der Stadt in der Nähe der Insel Revigliano eine Kiste schwimmen, die sich allmählich dem Strande der Bucht von Torre Annunziata näherte. Wo der Fluß Sarno ins Meer fällt, trieb sie an. Als man die Kiste öffnete, fand man ein Bild der Mutter Gottes mit dem Jesukind auf dem linken Arm. Einige Fischer von Castellamare, die Augenzeugen des

Vorfalls gewesen waren, wünschten den kostbaren Schatz um jeden Preis von den Fischern von Torre Annunziata zu erwerben. Es entstand ein Streit, der aber zugunsten der Fischer von Torre entschieden wurde. Seinen Namen erhielt das Bild, weil es am 5. August gefunden worden war, und dieser Tag war der *Maria ad nives* geheiligt, weil an ihm jenes bekannte Schneewunder in Rom im Jahre 352 stattgefunden haben soll, dem zu Ehren die Kirche der Maria auf dem Esquilin gebaut wurde, da, wo der Schnee gefallen war. Die *Maria della neve* wurde zur Schutzpatronin der Stadt, und jetzt wird auch der 8. April, der Tag der Errettung, jährlich durch ein großes Fest begangen. Die Ähnlichkeit dieser italienischen Legende mit der norwegischen ist Helland aufgefallen und er weist ausführlicher auf diese hin. Weitere Parallelen wären erwünscht.

Heidelberg **B. Kahle**

Zum Nerthuskult

In seiner bekannten Schilderung des Umzuges der Göttin Nerthus berichtet Tacitus (Germania cap. 40), wie nach beendetem Umzug der Wagen nebst den Tüchern, die ihn bedeckt hatten, sowie die Göttin selbst, d. h. wohl ihr Bildnis im See gebadet werden. Die Sklaven, die den Dienst versehen haben, werden im See ertränkt. Man vergleicht jetzt ziemlich allgemein den Umzug selbst mit deutschen Frühlingsumzügen zur Erlangung der Fruchtbarkeit und sieht in der erwähnten Prozedur des Badens und Ertränkens einen Regenzauber.[1] Gegen die Erklärung der Schlußhandlung als eines Regenzaubers wendet sich nun neuerdings R. M. Meyer[2], wenngleich seine Begründung, daß der Regenzauber überall einen fröhlichen Charakter zu haben und durchaus weder Priester- noch Menschenopfer zu fordern scheine, vielleicht doch nicht ganz stichhaltig ist. Man wird den Gedanken nicht ganz abweisen können, daß dem heut lustigen Scherz des Bespritzens, Untertauchens des Pfingstbutzen, der Pfingstlümmel usw. doch ursprünglich ein altes Opfer zugrunde lag. So mag vielleicht im Ertränken der Sklaven ein Regenzauber vorliegen, aber damit ist das Waschen des Wagens, der Tücher, der Gottheit resp. ihres Bildes noch nicht erklärt. R. M. Meyer spricht als Vermutung aus, daß die ganze Feier durch eine Reinigungszeremonie beendet worden sei. Und ich glaube, wenn wir einmal das Ertränken der Sklaven

[1] Mogk, Germ. Myth.[2] S. 138 ff. (Pauls Grdr.), Germ. Myth. S. 17 ff. (Samml. Göschen); E. H. Meyer, Myth. d. Germ. S. 420 ff.; P. Herrmann, Deutsche Myth.[2] S. 279 ff., Golther, Handb. d. germ. Myth. S. 456 ff.; v. d. Leyen, Deutsch. Sagenb. I, 204 ff. [2] Altgerm. Religionsgesch. S. 206.

beiseite lassen wollen, daß er recht hat. Auch in der Vermutung, daß ein ἱερὸς γάμος vorausgegangen sei, stimme ich ihm zu. Nach ihm habe ein Sklave diesen vollzogen, der an Stelle des Priesters getreten sei; ursprünglich habe man den Priester getötet. Aber Tacitus spricht von Sklaven in der Mehrheit, aber nur von einem Priester. Nun könnte man annehmen, daß der Bericht ungenau sei. Wenn wir aber sehen, daß nach dem über ein Jahrtausend späteren Bericht (Flateyjarbók 1,337 ff.) vom Umzug des Gottes Frey in Schweden, der als Sohn der mit der Nerthus identischen Njǫrd, auch ihr selbst der Hauptsache nach ursprünglich wesensgleich gewesen sein wird, eine Priesterin den Gott begleitet, und wenn diese, freilich nicht vom Gott, sondern von dem vom Volk für diesen angesehenen Norweger Gunnar, schwanger wird, was die Leute als glückliches Zeichen der Herablassung des Gottes ansehen, so werden wir nur schwer annehmen, daß so früh schon im Kultus der Göttin ein Sklave als Ersatzmann die heilige Handlung vorgenommen habe. Tacitus nennt die Nerthus *terra mater,* und wir haben, wie R. M. Meyer a. a. O. S. 205 richtig bemerkt, gar keinen Grund an der Deutung dieses Namens zu zweifeln, wenngleich mir seine Einschränkung, sie sei 'Göttin der Saatfelder' etwas gekünstelt erscheint. Mit Recht hat man auch dafür, daß man im Kult der germanischen Erdgöttin den ἱερὸς γάμος kannte, auf den bekannten altenglischen Segensspruch hingewiesen, z. B. P. Herrmann a. a. O. S. 276, 285:

Heil dir Erde, Menschenmutter,
Werde du fruchtbar in Gottes Umarmung,
Fülle mit Frucht dich, den Menschen zum Nutzen!

Mit dem Umzug der Nerthus hat man ferner den der Kybele, der in Rom am 27. März stattfand, verglichen.[1] Wie der Wagen der Nerthus wurde der ihre von Priestern gezogen, und es wurde die Göttin nach beendetem Umzug mitsamt dem Wagen nach der Mündung des Flusses Almo in den Tiber gefahren und dort gewaschen. Nach der anfänglichen Trauer über den Tod des entmannten Attis war Freude eingetreten, denn der Jüngling, der Geliebte der *magna mater,* war zu neuem Leben erwacht und hatte die heilige Hochzeit mit der Göttin vollzogen.

Man hat auch dieses Bad als einen Regenzauber ansehen wollen. Auf das Verfehlte dieser Erklärung hat bereits H. Hepding in seinem Buch 'Attis, seine Mythen und sein Kult'[2] S. 216 hingewiesen. Auch die sonst übliche Deutung dieser Zeremonie 'als Reinigung der Göttermutter nach der Todesfeier in ihrem Heiligtum'

---

[1] Vgl. E. M. Meyer a. a. O. S. 208, P. Herrmann a. a. O. S. 286.
[2] Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. I.

verwirft er und hält den Hergang für 'einen Lustrationsritus, wie wir ihn auch in anderen Kulten und Mythen nach dem heiligen Beilager des Götterpaares finden'.

Diese Erklärung nun erscheint mir nach dem eben herausgekommenen Buch von E. Fehrle, 'Die kultische Keuschheit im Altertum'[1] als keinem Zweifel mehr zu unterliegen. Auf Grund eines reichhaltigen Materials zeigt Verf., daß die Auffassung, die geschlechtliche Beiwohnung verunreinige die Beteiligten, weithin — nicht nur bei den Völkern des klassischen Altertums — verbreitet war. Von der so erworbenen Unreinheit müssen sowohl Menschen wie Gottheiten sich reinigen. In einer Anzahl von Kulten, besonders bei Fruchtbarkeitsriten, spielt die heilige Hochzeit eine Rolle. Göttern werden Priesterinnen, Göttinnen Priester beigegeben, mit denen man glaubte, daß die Gottheit das Beilager vollziehe. Dann aber mußte die Gottheit wieder rein werden. So wurde 'das alte Bild der Göttin, des Herabildes am Feste der Tonaia auf Samos, jedes Jahr zum *ἱερὸς γάμος* ans Meer gebracht. Zum Schluß der Feier wird die Göttin, d. h. ihr Bild, im Meere gereinigt und wieder in ihr Heiligtum zurückgebracht' (S. 173, vgl. 142 f.). 'Mit der Waschung', fährt Verf. fort, 'wird die Befleckung durch das Beilager von der Göttin genommen'. Hierher gehört aber auch, wie schon Hepding wollte, die Waschung der Kybele, deren Fest man, wie wir gesehen, mit dem der Nerthus in Parallele gesetzt hat. Man findet noch weiteres Material bei Fehrle, der die Hauptpunkte dieser Riten, wie folgt, zusammenfaßt (S. 176):

'Das Bild einer Göttin wurde ohne die übliche Gewandung in feierlicher Prozession ans Meer oder an einen Fluß gebracht, dort bereitete man ihm ein Brautlager, setzte ihm ein Mahl vor, sang und tanzte, ganz wie bei Hochzeiten, ließ es auf einige Zeit allein, „während man den Besuch des Gatten annahm" (Nilsson, Gr. F. 48), dann wurde es gebadet und heimgeführt. Nur durch einen *ἱερὸς γάμος* erklären sich ungezwungen alle Vorgänge und der mysteriöse Charakter dieser Feste'.

Wenn wir es auch bei den antiken, von Fehrle behandelten, Begehungen und Umzügen durchweg mit lokalen Kulten zu tun haben, während nach Angabe des Tacitus die Prozession der Nerthus sich über eine ganze Landschaft erstreckt, so dürfte dies doch von minderer Wichtigkeit sein. In den Hauptzügen stellt sich das Fest der Nerthus durchaus zu diesen griechischen. So dürfte wohl also die Vermutung, daß es sich auch bei ihm um einen *ἱερὸς γάμος* und die dadurch bedingte Reinigung handelt, zur Gewißheit geworden sein, soweit man in diesen Dingen von

---

[1] R G V V Bd VI.

Gewißheit sprechen darf. Freilich ist damit noch nicht die Ertränkung der Sklaven erklärt. Doch wäre es ja immerhin möglich, daß sich mit der Haupthandlung auch ein Regenzauber verbunden hätte, solche Verknüpfungen verschiedener Riten zu einem Ganzen, sind ja nichts Ungewöhnliches (vgl. z. B. den Aufsatz von L. Deubner Lupercalia, in diesem Archiv XIII, 481 ff.). Man braucht nicht alles aus einem Gesichtspunkt heraus zu erklären.

Heidelberg **B. Kahle**[1]

Exsuperatorius

In seiner Untersuchung über den Iuppiter summus exsuperantissimus hat Cumont[2] auch die Titel des Commodus Exsuperatorius und Invictus als religiöse Ehrennamen verstanden. Der Kaiser hätte sich in dem Wahnsinn seiner letzten Tage auch diese Eigenschaften des syrischen Bel und des syrischen Sol beigelegt. Aber die Stellung dieser Titel in der Reihenfolge der Monatsnamen, die Commodus damals ersonnen hat[3], führt auf einen ganz anderen Gedankenkreis. Sie heißen: Hercules, Romanus, Exsuperatorius, Amazonius, Invictus, Felix, Pius. Aus dem Hercules früherer Jahre war Commodus völlig zum Gladiator geworden und gedachte am 1. Januar des Jahres 193 das Konsulat als Gladiator anzutreten. Auf diese beiden Phasen seines Wahnsinnes gehen die Titel. Invictus ist ein altherkömmlicher Ehrenname des Herkules und der durch sein Relief so bekannte Gladiator aus der Zeit des Trajan heißt (Dessau 5088): Marcus Antonius Exochus. Erst Caracalla, der sich selbst zum Sonnengott gemacht hat, heißt in dem Sinne, wie Cumont will, Invictus. Die Orientalisierung der Religion auch im Westen des Reiches ist eben die politische Tat der Severe gewesen.[4]

Heidelberg **A. v. Domaszewski**

Zur Chadhirlegende. In den Aufsätzen über die Chadhirlegende in diesem Archiv XIII S. 92ff., 161ff. polemisiert Herr Israel Friedländer an verschiedenen Stellen gegen zwei Arbeiten von mir über dasselbe Thema in der Zeitschr. f. Assyriologie VII (1892), S. 104ff., VIII (1893), S. 263ff. Es sind beide Studentenarbeiten, und ich würde eine Ablehnung ihrer Schlüsse nicht tragisch nehmen. Aber Herr Friedländer gibt sie unrichtig wieder und bekämpft Dinge, die in ihnen nicht stehen.

[1] [Diese Miszelle ist wohl das letzte, was der treue Mitarbeiter des Archivs, dessen frühen Tod auch wir beklagen, geschrieben hat. R. Wünsch]
[2] In dieser Zeitschrift 9, 322. [3] Heer Philologus Suppl. 9, 166.
[4] Religion des römischen Heeres S. 59.

Zu S. 96. — ZA. VII, S. 106 wird von mir nicht der Zusammenhang der Chadhirlegende mit der Eliassage, sondern die Identität ihrer Träger verneint.

Zu S. 110. — Die Fassung des letzten Absatzes ZA. VII, S. 116 schließt die Annahme aus, daß in ihm der Name Hasver direkt auf Chasisatra zurückgeführt werde. Es ist da ausdrücklich von der späteren Form der Chadhirlegende die Rede und als Mittelglied zwischen Chadhir und Hasver wird die Aussprache von Chadhir mit gezischtem ḍ angenommen.

Zu S. 206. — Es ist unrichtig, daß die Erzählung im Talmudtraktat Tamid von mir als Original der Lebensquellsage im Pseudokallisthenes hingestellt wird. ZA. VII, S. 111 unten sage ich ausdrücklich: „Natürlich kann die [babylonische] Sage in den Pseudokallisthenes unabhängig vom Talmud hineingekommen sein".

S. 232, Anm. 4 ist es Herrn Friedländer „unbegreiflich, wie Lidzbarski (Zeitschrift für Assyriologie VIII, 264 unten) den Propheten für diese Namenserklärung verantwortlich machen kann." An der angeführten Stelle wird niemand für die Erklärung des Namens Chadhir verantwortlich gemacht. Weder in ihr noch in der angeführten Tradition (Bokhâri ed. Krehl, II, S. 355) ist von einer Erklärung des Namens die Rede.

Greifswald **M. Lidzbarski**

Berührungszauber

In dem Dialog Theages, der unter den Schriften Platons steht, aber sicher unecht und erheblich jünger ist, findet sich eine merkwürdige Notiz über die sokratische Lehrmethode (130 d). Man lernte ganz von selbst, wenn man sich nur in demselben Hause wie der Meister aufhielt, noch besser im selben Zimmer, *πολὺ δὲ μάλιστα καὶ πλεῖστον ἐπεδίδουν, ὁπότε παρ' αὐτόν σε καθοίμην ἐχόμενός σου καὶ ἁπτόμενος*. Die Weisheit des Sokrates ging also durch unmittelbare Berührung am besten auf die Schüler über. So sehr die Nachricht den wirklichen Tatsachen widerspricht, so verdient sie doch Beachtung als Zeugnis für antiken Aberglauben. Sie tritt in unmittelbare Beziehung zu einer Erzählung im Martyrium des hl. Polykarpus, das Pionius im 2. Jahrh. n. Chr. schrieb: *ὅτε δὲ ἡ πυρὰ ἡτοιμάσθη*, wird da gesagt, *ἀποθέμενος ἑαυτῷ πάντα τὰ ἱμάτια καὶ λύσας τὴν ζώνην ἐπειρᾶτο καὶ ὑπολύειν ἑαυτόν, μὴ πρότερον τοῦτο ποιῶν διὰ τὸ ἀεὶ ἕκαστον τῶν πιστῶν σπουδάζειν, ὅστις τάχιον τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ ἅψηται.* Der hl. Polykarp hat also jede Entblößung seines Körpers bei Lebzeiten vermieden, weil er nicht wollte, daß die Frommen ihn leiblich berührten; sie suchten (wie schon Eduard Schwartz gelegentlich

bemerkte) die unmittelbare Berührung zweifellos, weil sie so der Heiligkeit des Bischofs teilhaftig zu werden hofften. Die Sache hat auch deshalb ein Interesse, weil dieser Glaube noch heute im Orient lebendig ist. Wellhausen „Reste arabischen Heidentums" S. 105 gibt Belege.

Wien **L. Radermacher**

Volkskundliches aus Rußland

I. So lange der Leichnam noch im Hause ist, stellt man auf das Fensterbrett eine Tasse mit Wasser zur Reinigung der Seele des Verstorbenen (Dahl, Russische Sprichwörter I, 275, cfr. S. Eitrem, Hermes und die Toten, p. 43).

II. Die Großrussen glauben, daß die Seele eines „gewöhnlichen" Menschen durch das Fenster hinausgeht. Man öffnet daher, wenn jemand im Sterben liegt, die Fenster (cfr. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde 1909, p. 400). Die Seele eines Zauberers oder einer Hexe tragen die bösen Geister durch eine Öffnung in der Zimmerdecke hinaus (Ethnographische Übersicht, Moskau, 1896, 2—3, p. 178).

III. Beim Heraustragen einer Leiche wird Wasser nachgegossen, und das Zimmer, wo die Leiche ausgestellt war, gekehrt (aus Gouvern. Olonjetzk bei P. Schein, Der Großrusse in seinen Liedern, Bräuchen, Sitten etc., S. Petersb., 1900, p. 778, cfr. denselben Brauch in Nordthüringen, bei R. Reichardt i. d. Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, XIII. H. 4 u. S. Eitrem a. a. O., p. 43[4]).

Starodub **Or. Janiewitsch**

Volkskundliches aus der Ukraine

In seinem Schriftchen „Ukrainisches Geheimwissen und Zauber", Charkow 1909 (das als Sonderabdruck aus der Festschrift zu Ehren des Prof. Sumzow erschienen ist), schildert der durch seine Arbeiten über die ukrainische Volkskunde (in der Zeitschrift „Kiewskaja Starina") wohlbekannte W. Miloradowitsch interessante Beobachtungen des Volkslebens im Bezirk Lubni (Gouvern. Poltava). Es wird vielleicht nicht ohne Interesse sein, hier einige Proben aus dem vom Verfasser gesammelten Stoffe zu geben.

a) Es herrscht noch bis jetzt unter den Bauern der weitverbreitete Wahn, daß gewisse Einwohner des Dorfes mit Hilfe bestimmter Gebete oder der Heiligenbilder (besonders der Mutter Gottes), die Flammen der Feuersbrunst „abführen" können. Als solche erscheinen in jedem Dorfe die nach dem Glauben des Volkes „von magischen Kräften erfüllten" Bauern (oder Bauersfrauen, die als Pilgerinnen die Höhlenklöster in Kiew besuchten),

der Dorfpriester, der Soldat. Sogar einmal wurde ein Offizier von den Bauern als Zauberer betrachtet. Der mit magischer Kraft begabte Bauer erscheint während der Feuersbrunst mit dem Bilde (ikóna) der Mutter Gottes, geht dreimal um das brennende Haus herum, und die Flammen (oder, wie das Volk sagt, das Feuerwetter), werden „auf das Wasser abgeführt“. (Die Flammen der Feuersbrunst erlöschen, wenn man Vaterunser vom Ende bis zum Anfang sagt.) Ein bloßes Erscheinen des Dorfpriesters stillt die Feuersbrunst, da die Bauern fest überzeugt sind, daß der „batüschka“ (so nennen die Kleinrussen den Dorfpriester) ein dazu bestimmtes Gebet kennt.

Der Soldat (moskálj), der schon in den Volksmärchen als Diener des Teufels oder des Drako erscheint (Afanasiew, Russische Volksmärchen, Band II, 120a, 157), gilt auch jetzt in jedem kleinrussischen Dorfe für einen Hexenmeister. „Als das Feuer beim Gordij (Eigenname) ausbrach (lesen wir bei Miloradowitsch, p. 4), so kam der „moskálj“ herbeigelaufen, winkte nur mit der Hand, und die Flammen zogen ans Ufer.“

b) Um günstige Entscheidung des Richters herbeizuführen, fängt die Bauersfrau einen Frosch, näht ihm das Maul mit roter Wolle zu und spricht: das Maul näh ich gut zu, damit mir alles günstig ist, damit ich mich nicht fürchte, damit der Firstenbalken, Bänke und das ganze Gericht auf meiner Seite sind. Den Frosch hält die Bäuerin 9 Tage in einem neuen Kruge, bis der Frosch krepiert, dann zerschlägt sie den Krug, nimmt den Frosch heraus steckt ihn in den Busen und sagt: Ins Gericht gehe ich, und mit der rechten Hand drücke ich. Meine rechte Hand ist unter mir, und das ganze Gericht ist auf meiner Seite.

Man spricht diese Beschwörungsformel in den Fällen, wenn man sich wirklich schuldig fühlt, und das Froschmaul wird mit roter Wolle zum Binden der inimica ora der Zeugen zugenäht (gleich wie bei Ovid F. II, 578 das Maul der Maena, cfr. R. Wünsch in der Berl. phil. Woch. 05, Sp. 1079, auch A. Abt, Die Apologie d. Apuleius v. Madaura u. d. antike Zauberei, p. 69, 3).

c) Wenn ein Bauernmädchen den Geliebten sich herbeizaubern will, so schneidet sie ihren Zopf ab, verbrennt das Haar und beräuchert damit den Geliebten. Auch wird der Liebeszauber mit den Haaren noch auf folgende Weise getrieben: das Mädchen reißt dem Geliebten einige Haare aus, verbrennt sie mit den ihrigen auf einer Karwochkerze, nimmt die Asche zusammen, und trägt sie im Busen. Die Liebe wird auch mit Hilfe des Schweißes erzwungen: man gibt z. B. ein Konfekt oder einen Apfel, den man unter der Achsel getragen, zu essen, oder man schneidet einen Apfel auf und gießt einige Tropfen Blutes vom Daumen hinein,

dann gibt man den Apfel dem Geliebten zu essen (cfr. E. Kuhnert, Zauberwesen im Altertum und Gegenwart, Nord und Süd 92, H. 276, p. 330). Auch einigen Speisen wird eine zauberkräftige Wirksamkeit zugeschrieben. So z. B.: man nimmt Hirsenmehl aus 9 Mühlen und Wasser aus 9 Brunnen und kocht eine Grütze (kulísch), die man dem Geliebten zu essen gibt. Als „Mittel zum Liebeszauber" verwertet man die Erde von der rechten Fußspur. Man beschüttet mit dieser Erde die Person, deren Liebe man erzwingen will. Mit den Knochen der Fledermaus wird der Liebeszauber auf folgende Weise getrieben: man vergräbt eine lebendige Fledermaus in einem Ameisenhaufen. Dabei soll man den Pfiff der Fledermaus nicht hören (ihr Pfiff betäubt den Menschen), das Umdrehen ist auch verboten (denn wer sich umdreht, der wird gleich auf der Stelle blind). Wenn die Ameisen die Fledermaus aufgegessen haben, so nimmt man die Knochen und sucht da eine „Gabel" und eine „Harke" aus. Wenn man den Geliebten mit der „Harke" berührt, so wird er sein Leben lang lieben, von der Berührung des Geliebten mit der „Gabel" hört die Liebe auf.[1]

Starodub **Or. Janiewitsch**

Zu den Mysterienbräuchen[2]

In den Katechesen, welche der Taufe vorangingen, wurde von den Bischöfen und Geistlichen der alten Kirche gewissenhaftes Schweigen über die Sakramente der Taufe und Eucharistie beobachtet. An dem feierlichen Tauftage sollten die Täuflinge durch das Erlebnis überrascht werden, und erst nach Taufe und erstem Abendmahl wurde dann in den Unterweisungen der Weißen Woche die Erklärung der Sakramente nachgeholt. So hat es Kyrillos in Jerusalem, so Ambrosius in Mailand und Maximus in Turin gehalten. Sehr lehrreich finde ich die Äußerung des Ambrosius darüber, *de mysteriis* 1,2 p. 408 f. ed. Maurin.: *Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam sacramentorum rationem edere: quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius* (vgl. Kyrillos Prokatech. 12) *quam edidisse aestima-*

[1] Über den Zauber mit der *νυκτερίς* cfr. A. Dieterich *Pap. Magica Musei Lugd. Bat.*, p. 785 [10]. Man vgl. auch bei G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 110: „But of all animals the luckiest is the bat, and happy is he who keeps a bat's bone about his person. So much so, that people remarkable for their luck are figuratively said to carry such a talisman (*ἔχει τὸ κόκκαλο τῆς νυχτερίδας*).

[2] [Diese Miszelle fand sich in A. Dieterichs Nachlaß (auch die Überschrift stammt von Usener her). Ich drucke sie ab, weil ich meine, daß sie für die wichtige Frage und Ähnlichkeit und Unähnlichkeit heidnischer und christlicher Mysterien von Bedeutung sein kann. R. Wünsch]

remur, deinde quod inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit quam si eam sermo aliquis praecucurrisset.

H. Usener †

Krähen als Dämonen bei den Römern

In der Mnemosyne XXXVII 1909 S. 322f. hat J. Vürtheim die verdorbene Stelle bei Catull XXV 4f. behandelt. Er liest:

Idemque Thalle turbida rapacior procella
cum diva mulier alites ostendit oscitantes.

Zur Erklärung wird auf Horaz Carm. III 27, 11 (oscinem corvum prece suscitabo) verwiesen, wo die Krähe als Regenprophet erscheint. Die *diva mulier* wird in Verbindung gebracht mit den *Divae Corniscae,* die zu Rom in der Nähe von S. Pietro in Montorio ihren Kultort hatten (Fest. p. 64 M; CIL I 814): eine „Krähenfrau", die an diesem Ort, der ursprünglich Krähengöttinnen gehört hatte, ihre Vögel Regen und Sturm vorausverkünden ließ.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Moderner Fluchzauber

Paul Perdrizet in Nancy übersendet in liebenswürdiger Weise der Redaktion des Archivs eine Nummer des Temps vom 19. März 1910, in der das unten folgende Zaubergebet einer modernen Frau wiedergegeben ist. Das Dokument veranlaßte den Ehemann, die Scheidungsklage einzureichen. Es sei hier als interessantes Analogon zu ähnlichen Fluchgebeten wiedergegeben, die aus den verschiedensten Ländern und Zeiten bekannt sind.

„Grand saint Exterminus, je te conjure d'aller tourmenter l'âme et l'esprit de Mme Fernande X..., demeurant à Paris, par les cinq sens de la nature; qu'elle soit tourmentée, obsédée par le besoin de quitter son mari... Ainsi soit-il! — Grand saint Exterminus, je te conjure d'aller tourmenter l'esprit du mari de Mme X... par les cinq sens de la nature. — Qu'il ne puisse vivre sans moi. — S'il dort, qu'il ne songe qu'à moi; qu'il n'aime que moi affectueusement... Que sa femme le quitte! Réunis-nous, grand saint Exterminus... Ainsi soit-il! — Grand saint Exterminus, je te conjure d'aller tourmenter l'esprit de mon mari par les cinq sens de la nature. Qu'il n'ait qu'une idée: me donner de l'argent! — Grand saint Exterminus, toi dont le pouvoir est si grand, réunis-moi à l'homme que j'aime, je t'en conjure. Ainsi soit-il!"

Eine Parallele aus deutschem Volksglauben brachte die Hartungsche Zeitung 1911 No 62, Abendblatt, 1. Beilage. Zu Anfang dieses Jahres wurde in Königsberg Pr. polizeilich gegen

eine gewerbsmäßige Wahrsagerin vorgegangen, die mit Hilfe des sechsten und siebenten Buches Mosis allerhand Zauberei trieb. Wenn es sich darum handelte, den Geliebten zur Rückkehr zu seinem Mädchen zu veranlassen, so gebrauchte sie folgende Formel: 'Ich lege Dir dies alles auf die Glut, vür Dein Sünd und Übermut, ich lege Dir auf Lung, Leber und Herzen, es sollen Dich ankommen große Schmerzen, und sollen Dich alle Adern krachen, Todesschmerzen will ich Dir machen, bis Du reumütig zu mir zurückkehrst und meine Liebe erwiderst, wie Du von mir gegangen. Dieses alles schwöre ich beim Fürst der Nacht und Grauen.' Das ist im Kern nicht verschieden von den Formeln, die bei Theokrit Simaitha gegen den ungetreuen Delphis spricht.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Der Zauberer Dardanus

Die antike Literatur über diesen Magus hat E. Wellmann in der Real-Encyclopädie von Pauly-Wissowa Band IV S. 2180 zusammengestellt. Hinzugefügt werden muß, daß A. Dieterich *Papyrus magica musei Lugdunensis Batavi,* Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. Bd XVI S. 750, 754 (in den demnächst erscheinenden Kleinen Schriften S. 3, 6) über denselben Archegeten der Zauberei gehandelt und darauf aufmerksam gemacht hat, daß in dem Pariser Zauberpapyrus noch ein Rezept unter seinem Namen erhalten ist (V. 1716 *ξίφος Δαρδάνου*). Eine der wichtigsten, aber wie es scheint, noch nicht völlig geklärten Stellen über ihn ist Plinius, Nat. hist. XXX 9: *Democritus Apollobechen Coptiten et Dardanum e Phoenice inlustravit voluminibus Dardani in sepulchrum eius petitis.* Unklar sind hier die letzten Worte. J. A. Fabricius (*Bibliotheca Graeca* I[4] S. 20) las *quaesitis* und interpretierte: *quaesitis tam anxie, ut et ipsum sepulchrum eius adire non dubitaverit.* Dieterich paraphrasiert: *Dardani magi volumina ex eius sepulcro petiisse fertur*, und sagt in der Anmerkung dazu: *hic sensus sit oportet loci . . quamquam libri plerique tradunt '. . in sepulcrum . .', unus tantum codex 'a sepulcro'.* Wellmann scheint dieselbe Änderung des Textes vorzunehmen, da er sagt, Demokritos habe den Dardanus 'aus seinem Grabe aufgestöbert'. Ebenso liest R. Reitzenstein *Poimandres* S. 163 *sepulcro.* Aber ehe man ändert, versuche man, mit dem Überlieferten auszukommen. Die Stelle besagt, daß Demokrit die Schriften des Dardanus kommentiert habe, nachdem sie in dessen Grab geholt worden seien. Das ist eine jener kurzen Notizen, wie sie so zahlreich bei Plinius stehen, ein kurzes Exzerpt aus einer längeren Erzählung. Sie kann nur so gelautet haben, daß Demokrit die Schriften des Dardanus sammelt, sie mit sich in das

Grabmal ihres Autors nimmt und dort kommentiert. Was er damit bezweckt, ist klar: der Geist des Magus lebt in seinem Heroon weiter und vermag dort am besten dem Adepten den geheimen Sinn der eigenen Bücher zu offenbaren. Das ist derselbe Glaube, der auch meint, daß die Heroen aus ihren Gräbern heraus prophezeien. Strabo VI p. 284 sagt beim Heroon, also beim Grabe des Kalchas *ἐναγίζουσι δ' αὐτῷ μέλανα κριὸν οἱ μαντευόμενοι*; mehr Literatur gibt Deneke in Roschers Mythologischem Lexikon I 2485. Pythagoras verweilt dreimal neun Tage in der Idäischen Höhle beim Grabe des Zeus (Porph. Vit. Pyth. 17): doch wohl, um Offenbarungen vom Geiste des hier begrabenen Gottes zu empfangen. Dieser Zug ist auf Demokritos, als ihn die spätere Philosophenlegende zum Wundermann stempelte, sinngemäß übertragen worden. Wir besitzen sogar noch die Vorläufer der Erzählung, die Plinius voraussetzt. Antisthenes hatte von Demokrit berichtet (Diog. Laert. IX 38) *ἤσκαι . . ποικίλως δοκιμάζειν τὰς φαντασίας, ἐρημάζων ἐνίοτε καὶ τοῖς τάφοις ἐνδιατρίβων*: er hielt sich an den Orten auf, die der Volksglaube mit Dämonen und Gespenstern bevölkert, um sich die Furcht vor diesen unsaubern Geistern abzugewöhnen. Dies Motiv findet sich bei Lukian weiter ausgebildet: weil Demokritos nicht an Gespenster glaubt, verlegt er seine Studierstube in ein Grabmal vor den Toren von Abdera, wohl um ungestört zu sein (Philops. 32 *καθείρξας ἑαυτὸν εἰς μνῆμα ἔξω πυλῶν ἐνταῦθα διετέλει γράφων*). Eine ähnliche Erzählung mag dem Vorgänger des Plinius den Gedanken eingegeben haben, das namenlose Grab bei Abdera durch den Tumulus des Dardanus in Phönizien zu ersetzen und den Demokrit dort schriftstellern zu lassen *voluminibus in sepulcrum petitis*.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Zu Useners Weihnachtsfest, das uns die sorgende Hand Hans Lietzmanns jetzt eben in zweiter Auflage bescheert hat, bemerke ich, daß die ursprüngliche Fassung des bei der Jordantaufe vernommenen göttlichen Wortes (S. 40 ff.) auch in die byzantinische Schule gedrungen ist. Wiederholt liest man in den Scholien zu Dionysios Thrax (z. B. Gram. gr. III p. 190 f.) als Musterbeispiel: *Κύριος εἶπε πρός με υἱός μου εἶ σύ. ἐγὼ σήμερον γεγένηκά σε.*

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 25. März 1911]

Inhalt

Seite

I Abhandlungen 1

Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum von I. Scheftelowitz in Cöln a. Rh. 1

La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité par Paul Perdrizet, Nancy. Avec une planche 54

Das Alter des israelitischen Versöhnungstages von Hubert Grimme in Münster i. W. Mit einer Abbildung im Text . 130

Bleitafeln aus Münchner Sammlungen von A. Abt in Offenbach a. M. Mit einer Abbildung im Text 143

Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Originalaufzeichnungen von Eingeborenen von J. Raum, Missionar in Moschi 159

II Berichte 212

1 Religionen der Naturvölker Amerikas 1906—1909 von K. Th. Preuß in Berlin 212

III Mitteilungen und Hinweise 302

Moderner Totenkult, Volkskundliches, Berichtigung, Zum Argeer-Opfer von L. Deubner in Maraunenhof; Anthropophyteia von Albert Hellwig in Berlin; Christi Himmelfahrt von L. Curtius in Erlangen; Magische Steine, Zu Archiv XIII S. 153: Verbot des Knochenzerbrechens von I. Goldziher in Budapest; Zu Archiv XII S. 147 (Schwimmendes Kruzifix), Zum Nerthuskult von B. Kahle in Heidelberg †; Exsuperatorius von A. v. Domaszewski in Heidelberg; Zur Chadhirlegende von M. Lidzbarski in Greifswald; Berührungszauber von L. Radermacher in Wien; Volkskundliches aus Rußland, Volkskundliches aus der Ukraine von Or. Janiewitsch in Starodub; Zu den Mysterienbräuchen von H. Usener †; Krähen als Dämonen bei den Römern, Moderner Fluchzauber, Der Zauberer Dardanus, Zu Useners Weihnachtsfest von R. Wünsch in Königsberg Pr.

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism", A. v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser", E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues", R. Herzog (Basel) „Filialgründungen der Asklepieia", E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults", G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler", F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette", K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner", G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa", R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „Ὑψικάρηνα φθέγματα", O. Waser (Zürich) „Die bildliche Darstellung der Seele bei den Griechen", H. Hepding (Gießen) „Ἐνέργεται", I. Scheftelowitz (Cöln a. Rh.) „Das Fischsymbol im Judentum (Schluß)", K. Th. Preuss (Berlin) „Der Adler, der Sonnengott der Cora-Indianer", K. Ziegler (Breslau) „Das Procemium der Werke und Tage Hesiods", O. Immisch (Gießen) „Ἀλιβαντες", A. v. Domaszewski (Heidelberg) „Magna Mater auf lateinischen Inschriften", S. A. Horodezky (Bern)

„Zwei Richtungen im Judentum“, G. Kazarow (Sofia) „Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien“, A. Körte (Gießen) „Zu den eleusinischen Mysterien“, E. Reuterskiöld (Upsala) „Totemismus“, W. Otto (München) „Religio und Superstitio“, R. Hartmann (Leiden) „Volksglaube und Volksbrauch in Palästina“, M. P. Nilsson (Lund) „Die älteste griechische Zeitrechnung“, R. M. Meyer (Berlin) „Schwurgötter“, C. Spieß (Bremen) „Heidnische Gebräuche der Ehweneger.“

Bibliotheca Hieronymiana. In der Bibliothek des k. k. Archäologischen Museums in Spalato (Dalmatien) wurde eine Spezialabteilung errichtet für Werke vom und über den hl. Hieronymus. Zweck dieser zu Ehren des berühmten dalmatinischen Kirchenvaters und zum Nutzen der Wissenschaft gegründeten Bibliothek ist, die gesamte auf Hieronymus bezügliche Literatur (Gesamt- und Spezialausgaben, selbständige Werke und Notizen, Bildnisse usw.) in ihr zu vereinigen und hierdurch eine Zentralsammelstelle zu schaffen für alle Hieronymusforscher. Infolge der noch bescheidenen Mittel, welche zur Ausgestaltung dieser Bibliothek bewilligt wurden, können ältere Ausgaben, Bildnisse usw. erst nach und nach angeschafft werden. Die Musealdirektion richtet aber an alle Interessenten, speziell Hieronymusforscher, die Bitte, ihr alle von nun an erscheinenden Werke von und über Hieronymus sowie Aufsätze, Programmschriften, Notizen, Zeitungsartikel usw. mitteilen bzw. einschicken zu wollen, da nur hierdurch die Vollständigkeit der Bibliothek erzielt werden kann.
